الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

علق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

الجزء الأول

المكتب الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق الافلاك ومديرها، ومزينها بالشهب الثاقبة ومنيرها، وجاعل حركات السيارات دالة على اختلاف احوال الكائنات وتدبيرها (١)، ومظهر حكمه في ابداعه لانواع موجودات العالم وتصويرها، المتفضل بسوابغ الانعام. قليلها وكثيرها. العادل فيا قضاه وامضاه من الاحكام وتقديرها. الذى شرف نوع الانسان بالعقل الهادي الى ادلة التوحيد وتحريرها. وأهل خاصة العلماء لاستثمار احكام الشريعة من مداركها وتقريرها (٢)، حتي استقرت قاعدة الدين، وظهرت حكمته في جمعها وتحبيرها.

واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، شهادة منجية من صغير الموبقات وكبيرها. واشهد ان محمداً عبده ورسوله الذي أزال بواضح برهانه وازاح بصادق بيانه. ما ظهر من شبه الملحدة وتزويرها. صلى الله عليه وعلى آله وصحابته المؤازرين له في اظهار دعوته بحدها وتشميرها والسلام.

وبعد. فانه لما كانت الاحكام الشرعية. والقضايا الفقهية. وسائل مقاصد المكلفين. ومناط مصالح الدنيا والدين. وأجل العلوم قدراً وأعلاها شرفاً وذكراً. لما يتعلق بها من مصالح العباد. في المعاش والمعاد. كانت أولى بالالتفات اليها. واجدر بالاعتماد عليها.

وحيث كان لا سبيل الى استثمارها. دون النظر في مسالكها. ولا مطمع فى اقتناصها من غير التفات الى مداركها. كان من اللازمات والقضايا الواجبات البحث في اغوارها. والكشف عن اسرارها. والاحاطة بمعانيها. والمعرفة بمبانيها. حتى تذلل (٣) طرق الاستثمار. وينقاد جموح غامض الافكار. ولذلك كثر تدآبي. وطال اغترابي. في جمع فوائدها. وتحقيق فرائدها (٤). من

(١) معطوف على اختلاف. (٢) معطوف على استثمارها. (٣) أي التفصيلية

(٤) مضارع حذف منه احدى التاءين.

مباحثات الفضلاء . ومطارحات النبلاء . حتى لان من معركها ما استصعب على المتدربين، وظهرمنها ماخفى على حذاق المتبحرين، واحطت منها بلباب الالباب . واحتويت من معانيها على العجب العجاب . فأحببت ان اجمع فيها كتابا حاوياً لجميع مقاصد قواعد الاصول . مشتملا على حـل ما انعقـد من غوامضها على أرباب العقول ، متجنبا للاسهاب وغث الاطناب مميطاً للقشر عن اللبـاب خدمة (١) لمولانا السلطان . الملك المعظم المكرم . سلطان الاجواد والامجاد . أجل العـالم . وأفضل من تمتد اليـه أعناق الهمم والعزائم . ملك أرباب الفضائل . ناقد خلاص الافاضل . باعث أموات الخواطر . ناشر رفات العلوم الدوائر . بما خصه الله به من الفضائل التي حاز بهـا قصب سبق الاولين . والمناقب التي يقف دون احصائها عد الحاصرين . فبيده زمامها . واليه حلهـا وابرامها . وبه كشف اغوارها . والميز بين ظلمها وأنوارها (٢) أدام الله سعادته ادامة لا تغرب طوالعها . ولا تنضب مشارعها ، وان كنت في ضرب المثال كحامل تمر الى هجر . او طل الى مطر . لكنه أقصى درجات القـدر . وغاية منال أفكار البشر (٣) . وارجو ان يصادف منه القبول وان يقع منه الاغضاء عما فيه من الغفلة والذهول .

(وَسَمَّيتهُ كِتابَ الإحكام في أُصُول الأحكام)

وقد جعلته مشتملا على اربع قواعد .

الاولى في تحقيق مفهوم أصول الفقه ومباديه

«١» لو ألف كتابه إبتغاء مرضاة الله وخدمة لدينه ، ورجـا منه قبوله والمثوبة منه لكان خيراً له فانه قدمـه للسلطان إعظـاما له ، وليس كمن يكتب لتلاميذه تعليماً لهم وتيسيراً عليهم بدليل قوله بعد « وإن كنت في ضرب المثـال « كحامل تمر الى هجر أوطل إلى مطر » .

(٢) في ثنائه على السلطان اطراء لا تقره الشريعة ، وهـذا مما ابتليت بـه الأمة في عصور ضعف الدولة الاسلامية وارتماء العلمـاء في أحضان الحكام .

(٣) في ذلك اطراء للنفسه وزهو وإعجاب بتأليفه وادعاء لما يكذبه الواقـع

الثانية في تحقيق الدليل السمعي وأقسامه . وما يتعلق به من لوازمه واحكامه

الثالثة في احكام المجتهدين . واحوال المفتين والمستفتين

الرابعة في ترجيحات طرق المطلوبات

اللهم فيسر ختامه ، وسهل اتمامه ، وبصرنا بسلوك مسالك الحق اليقين ، وجنبنا برحمتك عن طرق الزائغين ، وسلمنا من غوائل البدع . واقطع عنا علائق الطمع . وآمنا يوم الخوف والجزع . انك ملاذ القاصدين . و كهف (١) الراغبين .

القاعدة الأولى

في تحقيق مفهوم اصول الفقه . وتعريف موضوعه وغايته . وما فيه من البحث عنه من مسائله . وما منه استمداده . وتصوير مباديه . وما لا بد من سبق معرفته قبل الخوض فيه ؛

فنقول: حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم . ان يتصور معناه اولا بالحد او الرسم ليكون على بصيرة فيما يطلبه؛ وان يعرف موضوعه ـ وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة له ـ تمييزاً له عن غيره ، وما هو الغاية المقصودة من تحصيله ، حتى لا يكون سعيه عبثاً . وما عنه البحث فيه من الاحوال التي هي مسائله لتصور طلبها ، وما منه استمداده ؛ لصحة اسناده عند روم تحقيقه اليه. وان يتصور مباديه التي لا بد من سبق معرفتها فيه لامكان البناء عليها .

اما مفهوم اصول الفقه . فنقول : اعلم ان قول القائل « اصول الفقه » قول مؤلف من مضاف ، هو الاصول، ومضاف اليه . هو الفقه . ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف اليه . فلا جرم انه يجب تعريف معنى الفقه أولا : ثم معنى الاصول ثانيا .

(١) لو قال غوث اللاجئين لكان أرعى للأدب مع الله وأبعد عن وحشة العبارة فيما ينسب اليه سبحانه .

اما الفقه: ففي اللغة عبارة عن الفهم، ومنه قوله تعالى (ما نفقه كثيرا مما تقول) أي لا نفهم . وقـوله تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) : أي لا تفهمون ، وتقول العرب : فقهت كلامك . أي فهمته .

وقيل : هو العلم ، والاشبه ان الفهم مغاير للعلم . اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن . من جهة تهيئه لاقتناص كل مـا يرد عليه من المطالب . وان لم يكن المتصف به عـالماً . كالعامي الفطن . واما العلم فسيأتي تحقيقه عن قريب . وعلى هذا فكل عالم فهم . وليس كل فهم عالماً .

وفي عرف المتشرعين . الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفروعية . بالنظر والاستدلال .

فالعلم احتراز عن الظن بالاحكام الشرعية . فانه وان تجوز باطلاق اسم الفقه عليه . في العرف العامي . فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي . بل الفقه العلم بها او العلم بالعمل بها بناءا على الادراك القطعي . وان كانت ظنية في نفسها .

وقولنا « بجملة من الاحكام الشرعية » احتراز عن العلم بالحكم الواحد . او الاثنين لا غير . فانه لا يسمى في عرفهم فقهاً .

وانما لم نقل بالاحكام . لان ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها . وليس كذلك .

وقولنا (الشرعية) احتراز عما ليس بشرعي . كالامور العقلية والحسية .

وقولنا (الفروعية) احتراز عن العلم بكون انواع الادلة حججاً . فانه ليس فقهاً في العرف الاصولي. وان كان المعلوم حكماً شرعياً نظرياً . لكونه غير فروعي

وقولنا (بالنظر والاستدلال) احتراز عـن علم الله تعالى بذلك . وعلم جبريل والنبي عليه السلام فيما علمه بالوحي . فان علمهم بذلك لا يكون فقهاً في

العرف الاصولي . اذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك النظر والاستدلال. (١)

واما اصول الفقه . فاعلم ان اصل كل شيء . هو مـــا يستند تحقيق ذلك الشيء اليه .

فاصول الفقه : هي ادلة الفقه . وجهـــات دلالاتها على الاحكام الشرعية . وكيفية حال المستدل بها . من جهة الجملة (٢) لا من جهة التفصيل ، بخــــلاف الخاصة ، المستعملة في آحاد المسائل الخاصة .

واما موضوع اصول الفقه ، فاعلم ان موضوع كل علم ، هو الشيء الـــذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته .

ولما كانت مباحث الاصوليين في علم الاصول ، لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية المبحوث عنها فيه ، واقسامها ؛ واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الاحكام الشرعية عنها ، على وجه كلي (٣) ، كانت هي موضوع علم الاصول .

وأما غاية علم الاصول ، فالوصول الى معرفة الاحكام الشرعية . التي هي مناط السعادة الدنيوية والاخروية .

وأما مسائله فهي احوال الادلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه .

وأما ما منه استمداده . فعلم الكلام . والعربية ، والاحكام الشرعية .

أما علم الكلام . فلتوقف العلم بكون أدلة الاحكام مفيدة لها شرعاً ، على

---

(١) أولع الكثير بالتعاريف المتكلفة التي تورث العبارة غموضاً والقارىء لها حيرة ، ومن ذلك تعريف العلم والفقه ونحوهما بما ذكر المؤلف ، ولذلك تراهم يحتاجون الى شرح التعريف والخوض في المعوزات ويكثرون من الاعتراض والجواب ولا يكاد يخلص لهم تعريف من الاخلال والرد ، والواقع اصدق شاهد .

(٢) راجع لأجزاء التعريف الثلاثة .

(٣) راجع الى الادلة واقسامها لا الى احوال الادلة واقسامها .

معرفة الله تعالى وصفاته . وصدق رسوله فيما جاء به ؛ وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم الكلام .

وأما علم العربية . فلتوقف معرفة دلالات الادلة اللفظية ، من الكتاب ، والسنة ، واقوال اهل الحل والعقد من الامة ، على معرفة موضوعاتها لغة ، من جهة الحقيقة . والمجاز ، والعموم ، والخصوص ، والاطلاق ، والتقييد ، والحذف، والاضمار ، والمنطوق ، والمفهوم ، والاقتضاء ، والاشارة ، والتنبيه ، والايماء ، وغيره ، مما لا يعرف في غير علم العربية .

واما الاحكام الشرعية ، فمن جهة ان الناظر في هذا العلم ، انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية! فلا بد ان يكون عالماً بحقائق الاحكام (١) ؛ ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها ؛ وان يتمكن بذلك من ايضاح المسائل ؛ بضرب الامثلة ؛ وكثرة الشواهد ، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال .

ولا نقول ان استمداده من وجود هذه الاحكام ونفيها في آحاد المسائل ، فانها من هذه الجهة لاثبت لها بغير ادلتها ؛ فلو توقفت الادلة على معرفتها من هذه الجهة ، كان دورا ممتنعاً

واما مبادئه ، فاعلم ان مباديء كل علم هي التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم . وهي غير مبرهنة فيه ؛ لتوقف مسائل ذلك العلم عليها ،وسواء كانت مسلمة في نفسها كمباديء العلم الاعلى(٢) او غير مسلمة في نفسها ، بل مقبولة على سبيل المصادرة ، او الوضع ، على ان تبرهن في علم أعلى من ذلك العلم ؛ وما هذه المباديء في علم الاصول ؟ فنقول :

قد عرف ان استمداد علم اصول الفقه ، انما هو من الكلام ، والعربية ، والاحكام الشرعية ، فمبادئه غير خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة ، فلنرسم في كل مهدإ قسما :

(١) أي متصورا لمعانيها بذكر تعريفها ، وقد نبه على ذلك في قوله بعد : ولا نقول : الخ .
(٢) علم التوحيد .

« القســم الأول »

في المبادىء الكلامية

فنقول : اعلم انه لما كانت أصول الفقه ، هي ادلة الفقه ، وكان الكلام فيها مما يحوج الى معرفة الدليل ، وانقسامه الى مـا يفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك مما لا يتم دون النظر ، دعت الحاجة الى تعريف معنى الدليل ، والنظر ، والعلم ، والظن ، من جهة التحديد والتصوير لا غير

اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال ، وهو الناصب للدليل .

وقيل هو الذاكر للدليل ، وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد ، وهذا هـو المسمى دليلا في عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلا الى علم أو ظن .

والاصوليون يفرقون بين مـا أوصل الى العلم ، ومـا أوصل الى الظن . فيخصون اسم الدليل بما أوصل الى العلم ، واسم الأمارة بما اوصل الى الظن(١)

وعلى هذا ، فحده على أصول الفقهاء : انـه الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى

فالقيد الاول احتراز عما لم يتوصل به الى المطلوب ؛ لعدم النظر فيه ، فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا ، لما كان التوصل به ممكناً .

والقيد الثاني احتراز عما اذا كان الناظر في الدليل بنظر فاسد .

والثالث احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصورى وهو عام للقاطع والظني .

واما حده على العرف الاصولي : فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبرى ، وهو منقسم الى عقلي محض ، وسمعي محض ، ومركب من الامرين

---

(١) ولكنهم عمليا يطلقون اسم الدليل على ماهو ظني بل على الشبهة يتبين ذلك لمن تتبع ادلتهم .

فالاول ، كقولنا في الدلالة على حدوث العالم : العالم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فيلزم عنه العالم حادث (١) .

والثاني ، كالنصوص من الكتاب ، والسنة . والاجماع ؛ والقياس كما يأتي تحقيقه .

والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ : النبيذ مسكر . وكل مسكر حرام — لقوله عليه السلام : (كل مسكر حرام) — فيلزم عنه النبيذ حرام .(٢)

واما النظر فانه قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعني الرؤية بالعين . والرأفة . والرحمة . والمقابلة والتفكر . والاعتبارو هذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين :

وقد قال القاضي ابو بكر في حده : « هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او ظناً »

وقد احترز بقوله « يطلب به » عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة فانها لا يطلب بها ذلك . وان كان من قامت به يطلبه . وقصد بقوله (علماً او ظناً) التعميم للعلم والظن . ليكون الحد جامعا . وهو حسن . غير انه يمكن ان يعبر عنه بعبارة أخرى . لا يتجه عليها من الاشكالات ما قد يتجه على عبارة القاضي . على ما بيناه في (أبكار الافكار) وهو أن يقال : النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم والظن . المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل) وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق . والقاطع والظني .

وهو منقسم الى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب .

---

(١) انظر الى ما كتبه شيخ الاسلام بن تيميه على هذا الدليل في أول كتابه « منهاج السنة » وأول كتابه «موافقة صريح المنقول لصحيح المنقول » فانه اتى فيهما بما فيه لكفاية وابانة الحق

(٢) فان معرفة كونه مسكر بالحس والعقل . ومعرفة تحريمه بالشرع .

فيكون صحيحاً . والى ما ليس كذلك . فيكون فاسداً . وشرط وجوده مطلقاً العقل وانتفاء اضداده من النوم . والغفلة . والموت . وحصول العلم بالمطلوب وغير ذلك

واما العلم . فقد اختلف المتكلمون في تحديده فمنهم من زعم أنه لا سبيل الى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء . فمنهم من قال بيان طريق تعريفه انما هو بالقسمة والمثال ، كامام الحرمين ، والغزالي ، وهو غير سديد . فان القسمة ، ان لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه ، فليست معرفة له ، وان كانت مميزة له عما سواه . فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا

ومنهم من زعم ان العلم بالعلم ضروري ، غير نظري ، لان كل ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم ؛ فلو علم العلم بالغير ، كان دوراً ، ولأن كل احد يعلم وجود نفسه ضرورة ؛ والعلم احد تصورات هذا التصديق . فكان ضرورياً . وهو ايضا غير سديد . اما الوجه الاول ، فلاءن جهة توقف غير العلم على العلم من جهة كون العلم ادراكا له . وتوقف العلم على الغير . لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم . بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه . ومع اختلاف جهه التوقف . فلا دور . واما الوجه الثاني فهو مبني على ان تصورات القضية الضرورية لابد وان تكون ضرورية . وليس كذلك . لان القضية الضرورية هي التي يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها من غير توقف بعد تصور المفردات على نظر واستدلال . وسواء كانت التصورات ضرورية . او نظرية

ومنهم من سلك في تعريفه التحديد . وقد ذكر في ذلك حدود كثيرة . أبطلناها في (أبكار الافكار) والمختار في ذلك ان يقال . (العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التميز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه) .

فقولنا (صفة) كالجنس له ولغيره من الصفات وقولنا (يحصل بها التميز) احتراز عن الحياة ، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . وقولنا (بين حقائق

الكليات) احتراز عن الادراكات الجزئية . فانها انما تميز بين المحسوسات الجزئية دون الامور الكلية ، وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن في أن الادراكات نوع من العلم . لم نحتج الى التقييد بالكليات .

وهو منقسم الى قديم (١)لاأول لوجوده والى حادث بعد العدم . والحادث ينقسم الى ضرورري ؛ وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال .فقولنا (العلم الحادث) احتراز عنعلم الله تعالى«٢» . وقولنا (لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال) احتراز عن العلم النظري ؛ والنظري هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح .

وأما الظن فعباره عن ترجح أحد الاحتمالين في النفس على الآخرة من غير القطع .

«١» وصف علم الله أو غيره من صفاته بالقدم لم يرد في نصوص الشرع وهو يوهم نقصا .

«٢» هذا مبنى على رأى من يقولون الذي يتجدد عند وقوع الشيء تعلق علم الله بوقوع ذلك لانفس علم الله . وقد يسميه بعضهم تعلقا تنجيزيا حادثا . والحق ان الله يعلم الاشياء قبل وقوعها على انها ستقع لاواقعة . ويعلمها عند وقوعها واقعة .

« القسم الثاني »

في المبادئ اللغوية

كنا بينا فيا تقدم وجه استمداد الاصول من اللغة، فلا بد من تعريف المبادىء الماخوذة منها ولنقدم على ذلك مقدمة فنقول :

اعلم انه لما كان نوع الانسان أشرف موجود في عالم السفليات ؛ لكونه مخلوقاً لمعرفة الله تعالى التي هي أجل المطلوبات ، واسنى المرغوبات ، بما خصه الله به من العقل الذي به إدراك المعقولات . والميزبين حقائق الموجودات ، على ما قال عليه السلام ، حكاية عن ربه (كنت كنزاً لم اعرف ، فخلقت خلقاً لا عرف به) (١)

ولما كان هذا المقصود لا يتم دون الاطلاع على المقدمات النظرية ، المستندة الى القضايا الضرورية ، المتوسل بها الى مطلوباته وتحقيق حاجاته ؛ وكان كل واحد لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه ، دعت الحاجة الى نصب دلائل يتوصل بها كل واحد الى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه ، واخف ما يكون من ذلك ما كان من الافعال لاختيارية ، وأخف ما يكون من ذلك ما كان منها لا يفتقر الى الآلات والادوات ولا فيه ضرر الإزدحام ، ولا بقاء له مع الإستغناء عنه ، وهو مقدور عليه في كل الأوقات من غير مشقة ، ولا نصب . وذلك هو ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الانسان دون سائر أنواع الحيوان عناية من الله تعالى به .

ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية . والعبارات اللغوية .

---

(١) قال بن تيميه انه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف

وهي اما ان لا تكون موضوعة لمعنى . او هي موضوعة

والقسم الاول مهمل لا اعتبار به ، والثاني يستدعي النظر في انواعه، وابتداء وضعه وطريق معرفته ، فهذان اصلان لا بد من النظر فيهما .

الأصل الأول

في أنواعه وهي نوعان

وذلك لانه اما ان يكون اللفظ الدال بالوضع مفردا ، او مركبا

الاول ، في المفرد — وفيه ستة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

أما حقيقته فهو ما دل بالوضع على معنى ، ولا جزء له يدل على شيء أصلا ، كلفظ الانسان ، فان (إن) من قولنا انسان ، وان دلت على الشرطية فليست اذ ذاك جزءاً من لفظ الانسان ، وحيث كانت جزءاً من لفظ الانسان ، لم تكن شرطية ، لان دلالات ألالفاظ ليست لذواتها ، بل هي تابعة لقصد المتكلم وارادته ، ونعلمان المتكلم حيث جعل (إن) شرطية،لم يقصد جعلها غير شرطية وعلى هذا ؛ فعبد الله ، ان جعل علماً على شخص ، كان مفرداً ، وان قصد به النسبة الى الله تعالى بالعبودية ، كان مركباً لدلالة اجزائه على اجزاء معناه

الفصل الثاني

في أقسام دلالته

وهو إما ان تكون دلالته لفظية ، أو غير لفظية ، واللفظية إمـا ان تعتبر بالنسبة الى كمال المعنى الموضوع له اللفظ؛او لى بعضه ، فالاول ، دلالة المطابقة كدلالة لفظ الانسان على معناه . والثاني دلالة التضمن . كدلالة لفظ الانسان على في ما معناه من الحيوان . او الناطق (١). والمطابقة اعم من التضمن لجواز ان يكون المدلول بسيطا لاجزء له

وام غير اللفظية . فهي دلالة الالتزام . وهي ان يكون اللفظ له معنى. وذلك المعنى له لازم من خارج . فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ . ينتقل الذهن من مدلول اللفظ الى لازمه . ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهنى لما كان ذلك اللازم مفهوما . ودلالة الالتزام . وان شاركت دلالة التضمن في افتقارها الى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام . والجزء في دلالة التضمن غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في مدلول اللفظ. وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا عن مدلول اللفظ . فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام. ودلالةالالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة (٢) امتناع خلو مدلول اللفظ المطـابق عن لازم ؛ وأعم من دلالة التضمن . لجواز أن يكون اللازم لما لا جزء له .

«١» فالحيوانية والنطق كل منهما جزء عقلى للانسان . وكـذلك لفظ الانسان على بعض مدلوله الحسي من يدوعين مثلها .

(٢) المناسب لهذا التعليل أن يقول ودلالة المطابقة لاتنفك عن دلالة الالتزام ، وايضـا دلالة الالتزام اعم من المطابقة لوجودها مع التضمن . وبالجملة وقع خلاف بين العلماء في النسبة بين انواع الدلات منشؤه اختلاف الاعتبارات ، فمن اراد الاستقصاء فليرجع الى بحث الدلالات في كتب البلاغة والمنطق .

الفصل الثالث

في أقسام المفرد

وهو إما ان يصح جعله أحد جزءي القضية الخبرية التي هي ذات جزءين فقط أو لا يصح

فان كان الاول . فاما ان يصح تركب القضية الخبرية من جنسه أو لا يصح فان كان الاول . فهو الاسم وان كان الثاني . فهو الفعل .
واما قسيم القسم الاول . فهو الحرف

ولا يلزم على ما ذكرناه ، الاسماء النواقص ؛ كالذي والتي ، والمضمرات ، كهو وهي ، حيث انه لا يمكن جعلها أحد جزءي القضية الخبرية عند تجردها ، ولا تركب القضية الخبرية منها

لانها وان تعذر ذلك فيها عند تجردها فالنواقص عند تعينها بالصلة لا يمتنع ذلك منها ، وكذلك المضمرات عند اضافتها الى المظهرات بخلاف الحروف

الفصل الرابع

في الاسم

وهو ما دل على معنى في نفسه ؛ ولا يلزم منه الزمان الخارج عن معناه لبنيته ثم لا يخلو اما ان يكون واحدا ، او متعددا ، فان كان واحدا فمسماه اما ان يكون واحدا ، او متعددا ، فان كان واحدا ، فمفهومه منقسم على وجوه القسمة الاولى : أنه اما ان يكون بحيث يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون ، او لا يصح ، فان كان الاول ، فهو كلي ، وسواء وقعت فيه الشركة بالفعل ، ما بين أشخاص متناهية كاسم الكوكب ، أوغير متناهية كاسم الانسان ، او لم تقع اما لمانع من خارج كاسم العالم (١) والشمس ، والقمر ، أو بحكم الاتفاق كاسم عنقاء مغرب ، او جبل من ذهب .

«١» بفتح اللام .

وهو اما ان يكون صفة ، او لا يكون صفة ، والصفة كالعـالم والقادر ، وماليس بصفة : اما ان يكون عينا ، كالانسان والفرس ؛ واما معنى كالعلم والجهل ، وما كان من هذه الأسماء لا اختلاف في مدلوله بشدة ولا ضعف ، ولا تقـدم وتأخر ، فهـو المتواطيء ؛ كلفظ الانسان والفرس ، والا فمشكك ، كلفظ الوجود والأبيض

وعلى كل تقدير ؛ اما ان يكون ذاتيا للمشتركات فيه ، او عرضيا

فان كان ذاتيا ، فالمشتركات فيه اما ان تكون مختلفة بالذوات أو بالعرض فان كان الأول ، فاما ان يقال عليها في جواب (ما هي) ، فهو الجنس ، او لا يقال كذلك ، فهو ذاتي مشترك اما جنس جنس ، او فصل فصل ، وان كانت مختلفة بالعرض ، فاما ان يقال عليها في جواب (ما) أولا ، والاول هو النوع والثاني هو فصل النوع

وان كان عرضيا ، فان كانت المشتركات مختلفة بالذوات فهو العرض العام ، والا فهو الخاصة

واما ان كان مفهومه غير صالح لاشتراك كثيرين فيـه فهـو الجزئي ، وهـو اما ان لا يكون فيه تأليف ، او فيه

والاول اما ان لا يكون مرتجلا . أو هو مرتجل .

فان لم يكن مرتجلا ، فاما ان لا يكون منقولا كزيد وعمرو أو هو منقول ، والمنقول اما عن اسم ؛ او فعل ، أو صوت

فان كان الأول ، فاما عن اسم عين كأسد وعقاب ، او اسم معنى كفضل ، او اسم صفة كحاتم ؛ وان كان الثاني ، فاما عن ماض كشمر ؛ او مضارع كتغلب ؛ او فعل أمر كاصمت ؛ وان كان الثالث كببة (١)

«١» ببه على وزن بتة حكاية صوت صبي : يروى عن امرأة انها قالت وهي ترقص ولدها لانكحن ببة ، جارية خدبة ، مكرمة محبة . تجب اهل الكعبة : انظر القاموس حرف الباء .

وان كان مرتجلا،وهو ان لا يكون بينه وبين ما نقل عنه مناسبة كحمدان

وان كان مؤلفاً ، فاما من اسمين مضافين كعبد الله ؛ او غير مضافين ، وأحدهما عامل في الآخر , او غير عامل ؛ والأول كتسمية بعض الناس زيد منطلق ، والثاني كبعلبك وحضرموت،واما من فعلين كقام قعد ؛ واما من حرفين كتسيته انما؛ واما من اسم وفعل نحو تأبط شراً ، وإما من حرف واسم كتسميته بزيد ، واما من فعل وحرف كتسميته قام على .

واما ان كان الاسم واحداً ، والمسمى مختلفاً ؛ فاما ان يكون موضوعاً على الكل حقيقة بالوضع الاول ، او هو مستعار في بعضها

فان كان الأول فهو المشترك ، وسواء كانت المسميات متباينة كالجون (١)، للسواد ، والبياض ، او غير متباينة ، كما اذا اطلقنا اسم الأسود على شخص من الاشخاص بطريق العلمية ، وأطلقناه عليه بطريق الاشتقاق من السواد القائم به ، فان مدلوله عند كونه علماً ؛ انما هو ذات الشخص ، ومدلوله عند كونه مشتقاً الذات مع الصفة ، وهي السواد ، فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق ، ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم

وان كان الثاني ، فهو المجازي

واما ان كان الاسم متعدداً ؛ فاما ان يكون المسمى متحداً أو متعدداً ، فان كان متحداً ، فتلك هي الاسماء المترادفة ، كالبهتر والبحتر للقصير (١)؛ وان كان المسمي متعدداً ، فتلك هي الاسماء المتباينة كالانسان والفرس .

مسائل هذه القسمة ثلاث :

(١) بفتح الجيم وسكون الواو وجمعه جون بضم الجيم - (٢) بضم الأول والثالث وسكون الثاني في المثالين

اختلف الناس في اللفظ المشترك (١)، هل له وجود في اللغة، فأثبته قوم، ونفاه آخرون، والمختار جوازه ووقوعه .

أما الجواز العقلي فهو أنه لا يمتنع عقلا أن يضع واحد من أهـــل اللغة لفظاً واحداً على معنيين مختلفين بالوضع الاول على طريق البدل ، ويوافقه عليه الباقون او ان يتفق وضع احدى القبيلتين للاسم على معنى حقيقة ، ووضع الاخرى له بازاء معنى آخر ، من غـــير شعور لكل واحدة بما وضعته الاخرى ، ثم يشتهر الوضعان ، ويخفى سببه وهو الأشبه ، ولو قـدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عقلا ، كيف وان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع ، والواضع كما انـه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلا ، فقد يقصد تعريفه مجملا غير مفصل ، اما لانه علمه كذلك ولم يعلمه مفصلا ، أو لمحذور يتعلق بالتفصيل دون الإجمـــال ، فلا يبعد لهذه الفائدة منهم وضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل .

واما بيان الوقوع ، فقد قـــال قوم انه لو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعة في اللغة مع ان المسميات غير متناهية والاسماء متناهية ضرورة تركبها من الحروف المتناهية ، لخلت اكثر المسميـــات عن الالفاظ الدالة عليها مع دعو الحاجة اليها ؛ وهو ممتنع وغـــير سديد ، من حيث ان الاسماء وان كانت مركبة من الحروف المتناهية ، فلا يلزم ان تكون متناهية ، الا ان يكون مـــا يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية وهو غير مسلم .

وإن كانت الأسماء متناهية ، فــلا نسلم أن المسميات المتضادة ، والمختلفة ـ وهي التي يكون اللفظ مشتركاً بالنسبة اليها ـ غير متناهية .

(١) ينصرف المشترك عند الاطلاق الى المشترك اللفظي، وهو ما اتحد لفظه وتعدد وضعه ومعناه واثبات جوازه ووقوعه هنا تمهيدا للكلام على أحكام في الحمل : ان قلنا بحمله على احد معنييه أو معانيه ، وفي العام ان قلنا بحمله على جميع معانيه فيما يمكن فيه ذلك .

وان كانت غير متناهية ؛ غير أن وضع الأسمـاء على مسمياتها مشروط بكون كل واحـد من المسميات مقصوداً بالوضـع ، ومالانهاية له ممـا يستحيل فيه ذلك ، ولئن سلمنا انه غـير ممتنع ولكن لايلزم من ذلك الوضع . ولهذا فان كثيراً من المعاني لم تضع العرب بازائها ألفاظاً تدل عليها ، لا بطريق الاشتراك ولا التفصيل ، كأنواع الروائح ، و كثير من الصفات .

قال أبو الحسين البصري : « أطلق أهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض ، وهما ضدان : فدل على وقوع الاسم المشترك في اللغة » (١)

ولقائل ان يقول : القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل الوضع ، بل غاية المنقول اتحاد الاسم وتعدد المسمى : ولعله أطلق عليهما باعتبار معنى واحد مشترك بينهما ، لاباعتبار اختلاف حقيقتهما ، أو انه حقيقة في احدهما ، مجاز في الآخر ؛ وان خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز : وهذا (٢) هو الاولى :

اما بالنظر الى الاحتمال الاول ، فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك .

واما بالنظر الى الاحتمال الثـاني فـلأن التجوز اولى من الاشتراك ؛ كما يأتي في موضعـه .

والاقرب في ذلك ان يقال : اتفق اجماع الكل على اطلاق اسم الموجود على القديم (٣) والحادث حقيقة. ولو كان مجازاً في أحدهما ، لصح نفيه اذ هو امارة المجاز ، وهو ممتنع . وعند ذلك فاما أن يكون اسم الموجود دالا على ذات الرب تعالى ، أو على صفة زائدة على ذاته : فان كان الأول ، فلايخفى أن ذات الرب تعالى مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة (٤) ، وإلا لوجب الاشتراك بينها وبين ما شاركها في معناها في الوجوب(٥) ، ضـرورة التسـاوي في مفهوم

---

(١) دليل ثان لوقوع المشترك . — (٢) اسم الاشـارة راجع لكل من الاعتبـارين .
(٣) تقدم ما فيه ص (١٢) . (٤) المخـالفة وعـدم الاشـتراك في الوجود الخارجي فقط لا في المعنى الكلي . اذ لكل من الخواص ما يليق به ويميزه عن غيره . — (٥) لا يلزم لانه لا اشتراك في الخارج .

الذات(١) وهو محال . وان كان مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى ، فاما ان يكون المفهوم منه هو المفهوم من اسم الوجود في الحوادث ، واما خلافه ، والأول يلزم منه ان يكون مسمى الوجود في الممكن واجبا لذاته ضرورة ان وجود الباري تعالى واجب لذاته ، او ان يكون وجود الرب ممكنا ضرورة إمكان وجود ماسوى الله تعالى ، وهو محال ، وان كان الثاني لزم منه الاشتراك ، وهو المطلوب .

فان قيل المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم ، وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث ان فهم المدلول منه ضرورة تساوي النسبة «٢» ،غير معلوم من اللفظ ، والقرائن فقد تظهر ، وقد تخفى ، وبتقدير خفائها يختل المقصود من الوضع وهو الفهم .

قلنا وان اختل فهم التفصيل على ما ذكروه ، فلا يختل معه الفهم من جهة الجملة كما سبق تقريره ، وليس فهم التفصيل لغة من الضروريات، بدليل وضع أسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها , وان سلمنا ان الفائدة المطلوبة انما هي

(١) الاشتراك انما هو في المفهوم الكلى فلا يلزم المحال . وبهذا يتبين ما في القسم الثاني من الدليل . وبالجملة فهذا الدليل مبني على توهم أن المشاركة بين الخلق والمخلوق في المفهوم الكلى لاسم الوجود (وهو مطلق الوجود) تستلزم المشاركة في الخارج . والمشابهة التي نزه الله نفسه عنها بقوله (ليس كمثله شيء) وليس كذلك .

اذا لكلي لا وجود له الا في الذهن . ولا اشتراك في الوجود الخارجى حتى تلزم المشابهة فيه ، فلله وجود يخصه فلا أول لوجوده . ولا وجوده مستمد من غيره . ولا تطرأ عليه آفات . ولا يعتريه فناء الخ . وللمخلوق وجود يخصه فله أول وهو مستمد من غيره وحاجته مستمرة وينتهي الى فناء الخ . ويتضح ذلك باللون فان معناه كلي لا وجود له الا في الذهن ويشترك فيه افراده الموجودة في الخارج كسواد الفحم . وبياض القطن الخ . ولم يلزم من اشتراكها في معناه الكلي تشابهها في الخارج . ولا مداخلة كل الآخر في خواصه بل مازالت متضادة متميزا كل منها عن الاخر بخواصه . واذا لم يلزم ذلك في الالوان وهى مخلوقة فأولى ان لا يلزم ذلك بين الله وعباده .

وان اردت المزيد فارجع الى التدمرية وغيرها من كتب شيخ الاسلام بن تيمية .

«٢» تعليل معترض بين اسم ان وخبرها .

فهم التفصيل ، فانما يمنع ذلك من وضع الألفاظ المشتركة ان او لم تكن مفيدة لجميع مدلولاتها بطريق العموم، وليس كذلك. على ماذهب اليه القاضى والشافعي رضي الله عنه ، كما سيأتي تحقيقه . (١)

واذا عرف وقوع الاشتراك لغة،فهو ايضاً واقع في كلام الله تعالى . والدليل عليه قوله تعالى (والليل اذا عسعس) فانه مشترك بين اقبال الليل وادباره ،وهما ضدان . هكذا ذكره صاحب الصحاح

وما يقوله المانع لذلك « من أن المشترك ان كان المقصود منه الافهام ، فان وجد معه البيان فهو تطويل من غير فائدة ، وان لم يوجد ، فقد فات المقصود ، وان لم يكن المقصود منه الأفهام فهو عبث وهو قبيح ، فوجب صيانة كلام الله عنه » فهو مبني على الحسن والقبح الذاتي العقلى ، وسيأتي ابطاله . (٢)

كيف وقد بينا ان مذهب الشافعي ، والقاضي ابي بكر ، ان المشترك نوع من انواع العموم ، والعام غير ممتنع في كلام الله تعالى ، وبتقدير عدم عمومه ؛ فلا يمتنع ان يكون في الخطاب به فائدة لنيل الثواب بالاستعداد لامتثاله ، بتقدير بيانه بظهور دليل يدل على تعيين البعض . وابطال جميع الأقسام سوى الواحد منها .

المسألة الثانية

قد ظن في أشيا أنها مشتركة(٣) ،وهي متواطئة(٤) ، وفي اشياء انها متواطئة ؛ وهي مشتركة .

أما الاول : فكقولنا « مبدأ » للنقطة . والآن فانه لما اختلف الموضوع المنسوب اليه ، وهو الزمان والخط ظن الأشتراك في اسم المبدأ ، وليس كذلك ، فان اطلاق اسم المبدأ عليهما انما كان بالنظر الى ان كل واحد منهما أول لشيء لامن حيث هو أول للزمان او الخط ، وهو من هذا الوجه متواطيء وليس بمشترك .

(١) في المسألة السابعة من مسائل العموم (٢) في المسألة الاولى من المبادي الفقهية .
(٣) أي مشتركة اشتراكا لفظيا . (٤) أى مشتركة اشتراكا معنويا .

وأما الثاني : فكقولنا « خمرى » للون الشبيه بلون الخمر ، وللعنب باعتبار أنه يؤول الى الخمر ، وللدواء اذا كان يسكر كالخمر أو ان الخمر جزء منه، فانه لما اتحد المنسوب اليه ، وهو الخمر ؛ ظن انه متواطىء ، وليس كذلك فان اسم الخمرى ، وان اتحد المنسوب اليه ، انما كان بسبب النسب المختلفة اليه ، ومع الاختلاف فلا تواطؤ . نعم لو أطلق اسم الخمرى في هذه الصور باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة ، وقطع النظر عن خصوصياتها ، كان متواطئا .

المسألة الثالثة

ذهب شذوذ من الناس الى امتناع وقوع الترادف في اللغة ؛ مصيراً منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات ، واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمي الآخر . وبيانه من اربعة أوجه :

الاول : انه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة احد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر

الثاني : انه لوقيل با تحاد المسمى ؛ فهو نادر بالنسبة الى المسمى المتعدد بتعدد الاسماء ،وغلبة استعمال الاسماء بازاء المسميات المتعددة تدل على انه اقرب الى تحصيل مقصود أهل الوضع من وضعهم .

فاستعمال الالفاظ المتعدده فيا هو على خلاف الغالب خلاف الاصل .

الثالث : ان المؤنة في حفظ الاسم الواحد أخف من حفظ الاسمين. والاصل انما هو التزام أعظم (١) المشقتين لتحصيل أعظم الفائدتين .

الرابع : انه إذا اتحد الاسم ؛ دعت حاجة الكل الى معرفته مع خفة المؤونة في حفظه فعمت فائدة التخاطب به ؛ ولا كذلك اذا تعددت الاسماء فان كل واحد على امرين : بين ان يحفظ مجموع الاسماء ، او البعض منها والاول شاق جداً ، وقلما يتفق ذلك ، والثاني . فيلزم منه الاخلال بفائدة التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر .

---

(١) الصواب اخف

وجوابه ان يقال لا سبيل الى انكار الجواز العقلي ، فانه لا يمتنع عقلا أن يضع واحد لفظين على مسمى واحد ؛ ثم يتفق الكل عليه . أوان تضع احدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمى ؛ وتضع الاخرى له اسماً آخر من غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى ثم يشيع الوضعان بعد ذلك ان ،كيف وذلك جائز بل واقع بالنظر الى لغتين ضرورة فكان جائزا بالنظر الى قبيلتين .

قولهم في الوجه الاول « لا فائدة في احد الاسمين » ليس كذلك ؛ فانه يلزم منه التوسعة في اللغة وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب ، فيكون أقرب الى الوصول اليه ، حيث انه لا يلزم من تعذر حصول أحد الطريقين تعذر الآخر ؛ بخلاف ما اذا اتحد الطريق ، وقد يتعلق به فوائد أخر في النظم والنثر بمساعدة أحد اللفظين في الحرف الروى ، ووزن البيت ، والجناس ؛ والمطابقة . والخفة في النطق به ، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لأرباب الأدب واهل الفصاحة .

وما ذكروه في الوجه الثاني . فغير مانع من وقوع الترادف ، بدليل الاسماء المشتركة والمجازية .

وما ذكروه في الوجه الثالث ، فانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤونة الحفظ ، أن لو وظف على كل واحد حفظ جميع المترادفات ، وليس كذلك بل هو مخير في حفظ الكل أو البعض (١)، مع ما فيه من الفائدة التي ذكرناها .

وعن الوجه الرابع ، انه ملغى بالترادف في لغتين ، كيف وانه يلزم من الاخلال بالترادف الاخلال بما ذكرناه من المقاصد أولا ، وهو محذور .

ثم الدليل على وقوع الترادف في اللغة ، مانقل عن العرب من قولهم « الصهلب والشوذب » من اسماء الطويل ، والبهتر والبحتر » من أسماء القصير الى غير ذلك. ولا دليل على امتناع ذلك حتى يتبع ما يقوله من يتعسف في هذا الباب في بيان اختلاف المدلولات . لكنه ربما خفى بعض الالفاظ المترادفة ، وظهر البعض ، فيجعل الاشهر بيانا للأخفى وهو الحد اللفظي .

«١» ادخال (ال) على كل وبعض لم يعرف عربية

وقد ظن باسماء انها مترادفة ، وهي متباينة . وذلك عندما اذا كانت الاسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة ، كالسيف ، والصارم ، والهندى ، أو باعتبار صفته ، وصفة صفته كالناطق والفصيح ،وليس كذلك .

ويفارق المرادف المؤكد من جهة ان للفظ المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحا ، ولا يشترط تقدم احدهما على الآخر . ولا يرادف الشيء بنفسه بخلاف المؤكد . والتابع في اللفظ ، فمخالف لهما فانه لأ بد وان يكون على وزن المتبوع ، وانه قد لا يفيد معنى أصلا ؛ كقولهم . حسن بسن ، وشيطان ليطان ولهذا ، قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن معنى قولهم « بسن » فقال : ما أدري ما هو .

القسمة الثانية

الاسم ينقسم الى ظاهر ، ومضمر ، وما بينهما . وذلك لأنه إما أن يقصد به البيان مع الاختصار أولا مع الاختصار .

فالأول هو الظاهر .

والثاني إما أن لا يقصد معه التنبيه او يقصد: فالاول هو المضمر ،والثاني ما بينهما فأما الاسم الظاهر : اما أن لا يكون آخره ألفاً. ولا ياء قبلها كسرة ، اويكون.

فالأول هو الاسم الصحيح، فان دخله حركة الجر مع التنوين ، فهو المنصرف كزيد وعمرو؛ وان لم يكن كذلك فهو غير منصرف ، كا حمد وابراهيم .

الثاني هو المعتل، فان كان في آخره ياء قبلها كسرة ، فهو المنقوص ، كالقاضي والداعي ، وان كان في آخره ألف ، فهو المقصور كالدنيا والاخرى ، وان كان في آخره همزة قبلها ألف ، فهو الممدود ، كالرداء والكساء .

وأما المضمر ، فهو اما منفصل ؛ وإما متصل : والمنفصل نحو : أنا ؛ ونحن وهو ؛ وهي،ونحوه، والمتصل : نحو فعلت وفعلنا ـ وما بينهما فهو اسم الاشارة .

وهو اما ان يكون مفرداً . ليس معه تنبيه ولا خطاب ؛ أو يكون .

فالاول نحو ذا وذان ، وذين ، وأولاء . واما ان كان غير مفرد ، فان وجد معه التنبيه لا غير ، فنحو : هذا ، وهذان . وان وجد معه الخطاب ، فنحو : ذاك وذانك ، وان اجتمعا معه ، فنحو : هذاك ، وها تيك .

ثم ما كان من الاسماء الظاهرة ، فلا يكون من اقل من ثلاثة أحرف أصول نفياً للاجحاف عنه مع قوته بالنسبة الى الفعل والحرف .

إلا فيما شذ من قولهم يد ، ودم ، وأب ، وأخ ، ونحوه مما حذف منه الحرف الثالث .

وما كان من الاسماء المضمرة متصلا كان من حرف واحد كالتاء من فعلت

وان كان منفصلا ، فلا يكون من أقل من حرفين ، يبتدأ بأحدهما ، ويوقف على الآخر : نحو هو وهي . وكذلك ما كان من اسماء الاشارة ، فلا يكون من أقل من حرفين أيضا ، نحو ذا ، وذى ، ونحوه .

وبالجملة : فاما ان يدل على شيء بعينه اولا بعينه .

فالاول هـو « المعرفة » كاسماء الاعلام ، والمضمرات ، والمبهمات ، كاسماء الاشارة ، والموصولات ، وما دخل عليه لام التعريف ، وما أضيف الى احد هذه المعارف

والثاني هو « النكرة » كانسان وفرس .

وما الحق بآخره من الاسماء ياء مشددة . مكسور ما قبلها ، فهو المنسوب كالهاشمي والمكي ونحوه .

القسمة الثالثة

الاسم ينقسم الى ما هو حقيقة ، ومجاز . (١)

أما « الحقيقة » فهي في اللغة مأخوذة من الحق ، والحق هو الثابت اللازم ، وهو نقيض الباطل . ومنه يقال حق الشيء حقه ، ويقال حقيقة الشيء اي ذاته الثابته اللازمة ، ومنه قـوله تعالى (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) اي وجبت . وكذلك قوله تعالى (حقيق علي ان لا اقول) اي واجب علي .

(١) انظر كلام ابن تيميه على تقسيم اللفظ الى حقيقة ومجاز في كتاب الايمان والرسالة المدنية . وكلام ابن القيم على المجاز في الصواعق . الجزء الثانى .

واما في اصطلاح الاصوليين، فاعلم ان الاسماء الحقيقية قد يطلقها الاصوليون على لغوية وشرعية واللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية . والكلام انما هو في الحقيقة الوضعية ، فلنعرفها ، ثم نعود الى باقي الاقسام . وقد ذكر فيها حدود واهية يستغنى عن تضييع الزمان بذكرها .

والحق في ذلك ان يقال : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة ، كالاسد المستعمل في الحيون الشجاع العريض الاعالى، والانسان في الحيون الناطق

وأما الحقيقة العرفية اللغوية ، فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوى ، وهي قسمان :

الأول : ان يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، ثم يخصص بعرف استعمال اهل اللغة ببعض مسمياته ، كاختصاص لفظ الدابة بذوات الاربع عرفا ، وان كان في اصل اللغة لكل مادب . وذلك إمـا لسرعة دبيبه او كثرة مشاهدته ، او كثرة استعماله ، او غير ذلك .

الثاني ان يكون الاسم في اصل اللغة بمعنى ، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي ، بحيث انه لا يفهم من اللفظ عند اطلاقه غيره ، كاسم الغائط فانه وان كان في اصل اللغة للموضع المطمئن من الارض ، غير انه قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الانسان ، حتى انه لا يفهم من ذلك اللفظ ، عند اطلاقه غيره . ويمكن ان يكون شهرة استعمال لفظ الغائط في الخارج المستقذر من الانسان ، لكثرة مباشرته وغلبة التخاطب به مع الاستنكاف من ذكر الاسم الخاص به ، لنفرة الطباع عنه ، فكنوا عنه بلازمه ، اولمعنى آخر

وأما الحقيقة الشرعيـة ، فهي استعمال الاسم الشرعى فيما كان موضوعا له اولا في الشرع . وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما اهل اللغة ، اوهما معروفان لهم . غير انهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، او عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم ، او عرفـو الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى ، كاسم الصلاة ،

والحج والزكاة ، ونحوه . وكذلك اسم الايمان والكفر . لكن ربما خصت هذه بالاسماء الدينية .

وان شئت ان تحد الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات، قلت والحقيقة هي اللفظة المستعمل فيما وضع له اولا في الأصطلاح الذي به التخاطب» فانه جامع مانع

واما المجاز فمأخوذ في اللغة من الجواز ، وهو الإنتقال من حال الى حال . ومنه يقال جاز فلان من جهة كذا الى جهة كذا .

وهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها

وقبل النظر في تحديده يجب ان تعلم ان المجاز قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية ، والشرعية الى غيرها ؛ كما كانت الحقيقة منقسمة الى وضعية ، وعرفية ، وشرعية .

وعند هذا نقول : من اعتقد كون المجاز وضعياً ، قال في حد المجاز في اللغة الوضعية « هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ماوضع له اولا في اللغة لما بينهما من التعلق » . ومن لم يعتقد كونه وضعيا .ابقى الحد بحاله . وابدل المتواضع عليه بالمستعمل . وعلى هذا فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية .

وان اردت التحديد على وجه يعم الجميع . قلت « هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة . لما بينهما من التعلق » ونعني بالتعلق بين محل الحقيقة والمجاز أن يكون محل التجوز مشابها لمحل الحقيقة في شكله وصورته . كاطلاق اسم الانسان على المصور على الحائط ، او في صفة ظاهرة في محل الحقيقة ، كاطلاق اسم الاسد على الانسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة ، لا في صفة البخر لخفائها ، او لانه كان حقيقة كاطلاق اسم العبد على المعتق ، او لأنه يؤول اليه في الغالب . كتسمية العصير خمراً ، وانه مجاور له في القالب ، كقولهم : جرى النهر والميزاب ، ونحوه .

وجميع جهات التجوز(١) ، وان تعددت غير خارجة عما ذكرناه ، وإنما قيدنا الحد باللفظ ، لأن الكلام إنما هو في المجاز اللفظي لا مطلقاً ، وبقولنا « المتواضع على إستعماله أو المستعمل في غير ما وضـع له أولا) تمييزاً له عن الحقيقة .

وبقولنا « لما بينهما من التعلق » لأنه لو لم يكن كذلك ، كان ذلك الإستعمال ابتداء وضع آخر ، وكان اللفظ مشتركاً لا مجازاً .

فان قيل : ما ذكرتموه من الحد غير جامع، لأنه يخرج منه التجوز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاته في اللغة ، كتخصيص الدابة بذوات الاربع فانه مجاز ، وهو غير مستعمل في غـير ما وضع له أولا ، لدخول ذوات الاربع في المدلول الاصلي ، ويلزم منه أيضاً خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله « ليس كمثله شيء » فانه مجاز ، وهو غير مستعمل في إفادة شيء أصلا. ويخرج أيضاً منه التجوز بلفظ الاسد عن الانسان ، حالة قصد تعظيمه، وإنما يحصل تعظيمه بتقدير كونه أسداً، لا بمجرد إطلاق اسم الأسد عليه ، بدليل ما اذا جعل علماً له ، ومدلوله إذ ذاك لا يكون غير ما وضع له أولا ، وتدخل(٢) فيه الحقيقة العرفية ، كلفظ الغائط وان كان اللفظ مستعملا في غير موضوعه أولا والحقيقـة(٣) من حيث هي حقيقة لاتكون مجـازاً .

قلنا : أما الاشكال الاول فمندفع، لأنه لايخفى أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك ، فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة ، فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له أولا .

وأما الكاف في قوله تعالى « ليس كمثله شـيء » فليست مستعملة للأسمية كوضعها في اللغة ، ولا للتشبيه ، وإلا كان معناها ؛ ليس لمثله مثل ، « وهو مثل لمثله » ، فكان تناقضـاً فكانت مستعملة لا فيما وضعت له في اللغة أولا ، فكانت داخلة في الحد .

(١) هي العلاقات التي بين المعنى الحقيقي والمجازي من تشبيه وغيره . ـ (٢) الترديد بأو بين العبارتين مبني على الخلاف في ان المجاز موضوع أولا ـ (٣) اعتراض آخر بأن التعريف غير مانع .

وأما التعبير بلفظ الاسد عن الانسان تعظيما له ، فليس لتقدير مسمى الأسد الحقيقي فيه؛ بل لمشاركته له في صفته من الشجاعة، والحقيقة(١) العرفية وان كانت حقيقية بالنظر الى تواضع أهل العرف عليها، فلا(٢) تخرج عن كونها مجازاً بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير ماوضع له أولا؛ ولا تناقض؛ واذاعرف(٣) معنى الحقيقة والمجاز؛ فمهما ورد لفظ في معنى، وتردد بين القسمين، فقد يعرف كونه حقيقة ومجازاً بالنقل عن أهل اللغة، وان لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازاً بصحة نفيه في نفس الامر ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك . ولهذا فانه يصح ان يقال لمن سمي من الناس حماراً لبلادته، انه ليس بحمار، ولا يصح أن يقال إنه ليس بانسان في نفس الامر لما كان حقيقة فيه .

ومنها ان يكون المدلول مما يتبادر الى الفهم من اطلاق اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازاً ، بخلاف غيره من المدلولات ، فالمتبادر الى الفهم هو الحقيقة ، وغيره هو المجاز .

فان قيل هذا لا يطرد في المجاز المنقول ، حيث انه يسبق الى الفهم من اللفظ دون حقيقته، فالامر فيهما بالضد مما ذكرتموه وينتقض أيضاً باللفظ المشترك ؛ فانه حقيقة في مدلولاته ، مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم عند اطلاقه .

قلنا اما الاول فمندفع . وذلك لان اللفظ الوارد، اذا تبادر مدلوله الى الذهن عند اطلاقه ، فان علم كونه مجازاً فهو غير وارد على ماذكرناه، وان لم يعلم، فالظاهر انه يكون حقيقة فيه . لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب . وادراج النادر تحت الغالب أولى . وأما اللفظ المشترك فان قلنا انه عام في جميع محامله . فقد اندفع الاشكال . وان قلنا انه لا يتناول الا واحداً من مدلولاته على طريق البدل . فهو

---

(١) صوابه فالحقيقة لانه جواب الشرط . - (٢) بدء الجواب عن الاعتراض بالمنع .
(٣) الصواب حذف الفاء فانه خبر « حقيقة » . - (٤) أول الكلام على علامات المجاز التي يتميز بها عن الحقيقة - أنظر كتاب الايمان جزء ٧ من الفتاوي .

حقيقة في الواحد على البدل . لافي الواحد عيناً. والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند اطلاقه . وهو الواحد على البدل . والذي لم يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه (١) وفيه دقة .

ومنها أن لايكون اللفظ مطرداً في مدلوله ، مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطراد ، وذلك كتسمية الرجـل الطويل نخلة ، اذ هو غير مطرد في كل طويل .

فان قيل : عـدم الاطراد لايدل على التجوز ، فان اسم السخي حقيقة في الكريم، والفاضل حقيقة في العالم. وهذان المدلولان موجودان في حق الله تعالى ولا يقال له سخي ولا فاضـل . وكذلك اسم القـارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة . لكونها مقراً للمائعات . وهـذا المعنى موجود في الجرة والكوز . ولا يسمى قاروة . وان سلمنا ذلك . ولكن الاطراد لا يدل على الحقيقة . لجواز اطراد بعض المجازات،وعدم الاطراد في بعضها كما ذكرتموه فلا يلزم منه التعميم .

قلنا : أما الاشكال الاول. فقد اندفع بقولنا (اذا لم يوجد مانع شرعي ولا لغـوي) وفيما أورد من الصور. قد وجد المنع ؛ ولولاه لكان الاسم مطرداً فيها. وأما الثاني ، فانا لا ندعي أن الاطراد دليل الحقيقه ؛ ليلزم ما قيل ، بل المدعي أن عدم الاطراد دليل المجـاز .

ومنها أن يكون الاسـم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور ، وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور . فنعلم انه مجاز فيه .

وذلك كاطلاق اسم الأمر على القول المخصوص .

وعلى الفعل في قوله تعالى (وما أمرنا الا واحدة) وقوله تعالى . (وما أمر

---

(١) هذا مبني على أن وضع المشترك وقع من مصدر واحد في وقت واحـد لمعنى من معنيين او اكثر علي البدل ، وقد تقدم في مبحث جواز المشترك انه قد يكون من وضع قبائل مثلا كل قبيلة تضعه لمعنى دون علم بوضع الاخرى وعليه لايصح الجواب لانه لم يوضع في مثل ما ذكر اواحد على البدل حتي يكون حقيقة فيه مجازاً في المعنيين بل هو حقيقة في كل منها والابهام طاريء بعد الوضع يزول بالقرينة .

فرعون برشيد) فان جمعه في جهة الحقيقة أوامر وفي الفعل أمور . ولا نقول إن المجاز لا يجمـع والحقيقة تجمع . كما ذكر بعضهم ، اذ الاجمـاع منعقد على التجوز بلفظ الحمار عن البليد، مع صحة لتثنيته وجمعه . حيث يقال حماران وحمر .

فان قيل اختلاف الجمع لا يدل على التجوز في المسمى المذكور لجواز ان يكون حقيقة فيه ، واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى .

قلنا : الجمـع انما هو للاسم . لا للمسمي . فاختـلافه لا يكون مؤثراً في اختلاف الجمـع .

ومنها أن يكون الاسم موضوعاً لصفة ، ولا يصح أن يشتق لموضوعها منها اسم ، مع عدم ورود المنع من الاشتقاق. فيدل على كونه مجازاً. وذلك كاطلاق اسم الأمر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به منه اسم الآمر. بخلاف اسم القارورة فانه لا يطلق على الكوز والجرة بطرق الاشتقاق من قرار المائع فيه. مع كون اسم القرار فيه حقيقة كما اشتق في الزجاجة المخصوصة لورود المنع من اهل اللغة فيه .

فان قيل : هذا ينتقض باسم الرائحة القائمة بالجسم فانه حقيقة مع عدم الاشتقاق

قلنا: لا نسلم عدم الاشتقاق . فانه يصح أن يقـال للجسم الذي قامت به الرائحة متروح .

ومنها أن يكون الاسم مضافاً الى شيء حقيقة ، وهو متعذر الاضافة اليه . فيتعين أن يكون مجازاً في شيء آخر . وذلك كقوله تعالى (واسأل القرية) .

فان قيل لا يدل ذلك على كونه مجازاً في الغير . لجواز أن يكون مشتركاً. وتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض محامله لا يوجب جعله مجازاً في الباقي .

قلنا : هذا مبني على القول بالاشتراك ؛ وهو خلاف الاصل ، والمجـاز وان كان على خلاف الاصل. الا ان المحذور فيه ادنى من محذور الاشتراك على ما يأتي

---

(١) الجمع للاسم لكن باعتبار مسماه فكان لاختـلاف المسمي أثره في اختلاف الجمع، ولو اعتبر الاسم دون معناه لكان مهملا لا يوضع في التراكيب لا جمعا ولا مفرداً . —

(٢) أنظر ص ١١٢ ج . ٧ من مجموعة الفتاوى « كتاب الايمان

فكان أولى . وعلى هذا نقول : مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني .لزم ان يكون مجازاً فيا عداه. اذا لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح ان يكون مدلولا للفظ بطريق التواطؤ .

ومنها ان يكون قد ألف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظاً بازاء معنى . أطلقوه اطلاقاً . واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة . فيدل ذلك على كونه حقيقة فيا اطلقوه مجازاً في الغير . وذلك لان وضع الكلام للمعنى انما كان ليكتفي به في الدلالة . والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال .

ومنها انه كان اللفظ حقيقة في معنى. ولذلك المعنى متعلق فاطلاقه بازاء ما ليس له ذلك المتعلق يدل على كونه مجازاً فيه. كاطلاق اسم القدرة على الصفة المؤثرة في الايجاد . فان لها مقدوراً . واطلاقها على المخاوقات في قولهم « انظر الى قدرة الله » لا مقدور لها .

فان : قيل التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقياً . بل من توابع المسمى ولايلزم من اختلاف المسمى . اذا كان الاسم في احدهما حقيقة . ان يكون مجازاً في الآخر . لجواز الاشتراك . فجوابه ما سبق .

ومنها ان يكون الاسم الموضوع لمعنى مما يتوقف اطلاقه عليه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم في موضع آخر. ولا كذلك بالعكس فيعلم ان المتوقف مجاز. والآخر غير مجاز .

ولتشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بها : كزيد وعمرو .

وذلك لان الحقيقة على ما تقدم انما تكون عند استعمال اللفظ فيا وضع له اولا . والمجاز في غير ماوضع له اولا . وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعاً لشيء قبل هذا الاستعمال في وضع اللغة. واسماء الاعلام ليست كذلك . فان مستعملها لم يستعملها فيا وضعه اهل اللغة له اولا . ولا في غيره لانها لم تكن من وضعهم . فلا تكون حقيقة ولا مجازاً .

وعلى هذا ، فالألفاظ الموضوعة أولا في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً ؛ والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع ، وهو خلاف الفرض. وكذلك كل وضع ابتدائي ،حتى الاسماء المخترعة ابتداءاً لارباب الحرف والصناعات لادواتهم وآلاتهم ، وانما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك.

وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجاز له حقيقة ولا عكس .

وذلك لان غاية المجاز ان يكون مستعملا في غير ما وضع له اولا ، وما وضع له اللفظ اولا ليس حقيقة ، ولا مجازا ، على ما عرف .

وبالنظر الى ما حققناه في معنى الحقيقة والمجاز؛ يعلم ان تسمية اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا حقيقة ؛ وان كان حقيقة بالنظر الى الامر العرفي ، غير انه مجاز بالنظر الى كونه منقولا من الوجوب والثبوت الذي هو مدلول الحقيقه اولا في اللغة ، على ما سبق تحقيقه .

وتشترك الحقيقه والمجاز ايضاً في ان كل ما كان من كلام العرب ، ما عدا الوضع الاول ؛ فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز معاً ، بل لا بد من احدهما فيه .

مسائل هذه القسمة خمس :

المسألة الأولى

في الأسماء الشرعية (١)

ولا شك في إمكانها ، اذ لا احالة في وضع الشارع اسما من اسماء اهل اللغة ؛ او من غير اسمائهم على معنى يعرفونه ، او لا يعرفونه، لم يكن موضوعاً لاسمائهم فان دلالات الاسماء على المعاني ليست لذواتها ، ولا الاسم واجب للمعنى ، بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وجواز ابدال اسم البياض بالسواد في ابتداء الوضع ، وكما في اسماء الاعلام، والاسماء الموضوعة لارباب الحرف والصناعات لادواتهم وآلاتهم .

وانما الخلاف نفياً واثباتاً في الوقوع . والحجاج هاهنا مفروض فيما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة، كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم ، ام لا

فمنع القاضي ابو بكر من ذلك ؛ واثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء .

احتج القاضي بمسلكين :

الاول ان الشارع لو فعل ذلك ، لزمه تعريف الامة بالتوقيف نقل(٢) لتلك الاسامي ، والا كان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الاسماء ، وهم لا يفهمونه ، وهو تكليف بما لا يطاق . والتوقيف الوارد في مثل هذه الامور لا بد وأن يكون متواتراً لعدم قيام الحجة بالآحاد فيها ، ولا تواتر

وهذه الحجة غير مرضية ، أما أو لا ، فلانها مبنية على امتناع التكليف بما لا يطاق ؛ وهو فاسد(٣) على ما عرف من أصول أصحابنا القائلين بخلافه في هذه

---

(١) بين شيخ الاسلام في كتاب الايمان ص «٢٩٨» ج ٧ من مجموع الفتاوى ان الشارع لم ينقلها ولم يبقها على معناها مع الزياده في احكامها ولا غيرها حتي صارت حقيقة شرعية مجازا بالنسبة للغة، ولكنه استعملها مقيدة لا مطلقة فارجع اليه . فانه وفى الموضوع حقه وفصل القول فيه،

(٢) نقل مفعول تعريف (٣) الصحيح ان التكليف بما لا يطاق لاستحالته عقلا أو عادة غير جائز ولا واقع شرعا : أما مالا يطاق لما فيه من الحرج فقد يقع التكليف به ؛ إما عقوبة واما امتحانا واختباراً فقط ؛ وسيأتي بيانه في موضعه انشاء الله .

المسألة وان كان ذلك ممتنعا عند المعتزله، وبتقدير امتناع التكليف بما لا يطاق ، انما يكون هذا تكليفاً بما لا يطاق اذ(١) لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم وليس كذلك .

قوله التفهيم، انما يكون بالنقل لا نسلم وما المانع أن يكون تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتضافرة مرة بعد مرة ، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير ، والاخرس في تعريفه لما في ضميره لغيره بالاشارة .

المسلك الثاني ، ان هذه الالفاظ قد اشتمل عليها القرآن . فلو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة ،كما لو قال : « اكرم العلماء » واراد به الجهال أو الفقراء ؛ وذلك لان كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته ، بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة بازائه ؛ والا ، كانت جميع ألفاظهم قبل التواضع عليها عربية ، وهو ممتنع ، ويلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً . وهو على خلاف قوله تعالى « انا جعلناه قرآناً عربياً » وقوله تعالى « بلسان عربي مبين » وقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وذلك ممتنع وهذا المسلك ضعيف أيضاً .

إذ لقائل ان يقول : لا أسلم أنه يلزم من ذلك خروج القرآن عن كونه عربيا .

فان قيل لأنه اذا كان مشتملا على ما ليس بعربي . فما بعضه عربي وبعضه غير عربي . لا يكون كله عربياً . وفي ذلك مخالفة ظواهر النصوص المذكورة .

فيمكن أن يقال : لا نسلم دلالة النصوص على كون القرآن بكليته عربياً لأن القرآن قد يطلق على السورة الواحدة منه . بل على الآية الواحدة كما يطلق على الكل . ولهذا يصح ان يقال للسورة الواحدة : هذا قرآن . والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ولأن القرآن مأخوذ من الجمع ، ومنه يقال: قرأت الناقة لبنها في ضرعها اذا جمعته ، وقرأت الماء في الحوض أي جمعته . والسورة الواحدة فيها معنى الجمع ،

(١) صوابه « ان »

لتألفها من حروف وكلمات وآيات ، فصح اطلاق القرآن عليها . غـايته أنا خالفنا هذا في غير الكتاب العزيز ، فوجب العمل بمقتضى هذا الاصل في الكتاب وبعضه ، ولانه لو حلف أنه لا يقرأ القرآن، فقرأ سورة منه، حنث، ولو لم يكن قرآناً لما حنث ، واذا كان كذلك فليس الحمل على الكل أولى من البعض . وعند ذلك أمكن حمله على البعض الذي ليس فيه غير العربية (١).

فان قيل أجمعت الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرآناً واحـــداً ، فلو كان البعض قرآناً ، والكل قرآناً ، لزمت التثنيـــة في القرآن ، وهو خلاف الاجماع ، واذا لم يكن القرآن الا واحداً ، تعين ان يكون هو الكل ضرورة الاجماع على تسميته قـــرآناً .

قلنا : اجمعت الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرآناً واحـــدا ، بمعنى انه لم ينزل غير هـــذا القرآن أو بمعنى أن المجموع قرآن ، وبعضه ليس بقرآن .

الاول مسلم ، والثاني ممنوع .

فان قيل : ما ذكرتموه من الدليل على كون بعض القرآن قرآناً معارض بمـا يدل على أنه ليس بقرآن،وهو صحة قول القائل عن السورة والآية: هذا بعض القرآن .

قلنا : المراد به انما هو بعض الجملة المسماة بالقرآن ، وليس في ذلك مـــا يدل على أن البعض ليس بقرآن حقيقة . فان جزء الشيء اذا شارك كله في معناه ، كان مشاركا له في اسمه . ولهذا يقال ان بعض اللحم لحم ، وبعض العظم عظم، وبعض الماء ماء ، لاشتراك الكل والبعض في المعنى المسمى بذلك الاسم وانمـــا يمتنع ذلك. فيا كان البعض فيه غير مشارك للكل في المعنى المسمى بذلك الاسم . ولهذا لا يقال : بعض العشرة عشرة ، وبعض المائة مائة،وبعض الرغيف رغيف وبعض الدار دار ، الى غير ذلك . وعند ذلك ، فما لم يبينوا كون مـــا نحن فيه من القسم الثاني دون الاول ، فهو غير لازم . وان سلمنا التعارض من كل وجه

---

(١) ارجع الى النوع الثـاني من كتاب المقـاصد ج ٢ من الموافقات .

فليس القول بالنفي أولى من القول بالاثبات . وعلى المستدل الترجيح . وان سلمنا دلالة النصوص على كون القرآن بجملته عربيا ؛ لكن بجهة الحقيقة ، أو المجاز ، الاول ممنوع ، والثاني مسلم ، وذلك لان ما الغالب منه العربية ، يسمى عربيا ، وان كان فيه ما ليس بعربي كما يسمى الزنجي أسود ، وان كان بعضه اليسير مبيضا ، كاسنانه ، وشحمة عينيه ، والرومي أبيض ، وان كان البعض اليسير منه أسود ، كالناظر من عينيه . وكذلك البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسياً ، وان كان مشتملا على كلمات يسيرة من العربية .

ويدل على هذا التجوز ما اشتمل عليه القرآن من الحروف المعجمة، في اوائل السور ، فانها ليست من لغة العرب في شيء .

وأيضاً فان القرآن قد اشتمل على عبادات غير معلومة للعرب ، فلا يتصور التعبير عنها في لغتهم . فلا بد لها من اسماء تدل عليها غير عربية .

وأيضاً فان القرآن مشتمل على قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » وأراد به صلاتكم ، وليس الايمان في اللغة بمعنى الصلاة ، بل بمعنى التصديق ،

وعلى قوله « اقيموا الصلاة » والصلاة في اللغة بمعنى الدعاء ، وفي الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة .

وعلى قوله تعالى « وآتوا الزكاة » والزكاة في اللغة عبارة عن النماء والزيادة .

وفي الشرع عبارة عن وجوب أداء مال مخصوص .

وعلى قوله تعالى «كتب عليكم الصيام» والصوم في اللغة عبارة عن مطلق إمساك

وفي الشرع عبارة عن إمساك مخصوص ؛ بل وقد يطلق الصوم في الشرع في حالة لا إمساك فيها ، كحالة الآكل ناسيا .

وعلى قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » .

والحج في اللغة عبارة عن مطلق قصد ، وفي الشرع عبارة عن القصد الى مكان مخصوص .

وهذا كله يدل على اشتمال القرآن على مـا ليس بعربي ، فكان اطلاق اسم العربي عليه مجازاً

فأن قيل : اما الحروف المعجمة التي في اوائل السور فهي اسماؤها .

واما العبـادات الحادثة فمن حيث إنها افعال محسوسة معلومة للعرب ومسماة بأسماء خاصة لها لغـة ، غير ان الشرع اعتبرها في الثواب والعقاب عليها بتقدير الفعل او الترك . وليس في ذلك ما يدل على اشتمال القرآن على ما ليس بعربي .

واما الآيات المذكورة فهي محمولة على مدلولاتها لغة .

اما قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » فالمراد به تصديقكم بالصلاة

وقوله تعالى : « اقيموا الصلوة » فالمراد به الدعاء .

وكذلك قوله « وآتوا الزكوة » فالمراد به النمو .

والمراد من الصوم الامساك . ومن الحج القصد .

غير ان الشارع شرط في إجزائها وصحتها شرعا ضم غيرها اليها . وليس في ذلك ما يدل على تغيير الوضع اللغوى ، وان سلمنا دخول هذه الشروط في مسمى هذه الأسماء ، لكن بطريق المجاز ، اما في الصلاة ، فمن جهة ان الدعاء جزؤها ؛ والشيء قد يسمى باسم جزئه ، ومنه قول الشاعر :

يناشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تـلا حاميم قبل التقدم

وأراد به القرآن؛ فسماه باسم جزئه، وكذلك الكلام في الصوم، والزكاة ، والحج

ويمكن ان يقال بأن تسمية الصـوم الخاص ، وكذلك الزكاة ، والحـج ، والايمان . من باب التصرف بتخصيص الاسم ببعض مسمياته لغة ؛ كما في لفظ

الدابة ؛ والشارع له ولاية هذا التصرف ؛ كما لاهل اللغة ، ويخص الصلاة أن أفعالها ، إنما سميت صلاة ، لكونها مما يتبع بها فعل الامام فان التالي للسابق من الخيل يسمى مصلياً ، لكونه تابعا ، ويخص الزكاة ان تسمية الواجب زكاة باسم سببه، والتجوز باسم السبب عن المسبب جائز لغة، والمجاز من اللغة لامن غيرها.

قلنا : اما الحروف فانها اذا كانت اسماء لآحاد السور . فهي اعلام لها . وليست لغوية . فقد اشتمل القرآن على ما ليس من لغة العرب . وما ذكروه في العبادات الحادثة في الشرع فانما يصح ، أن لو لم تكن قد أطلق عليها أسماء لم تكن العرب قد أطلقتها عليها ويدل على هذا الاطلاق ما ذكر من الآيات .

قولهم ان هذه الاسماء محمولة على موضوعاتها لغة . غير ان الشارع شرط في إجزائها شروطاً لا تصح بدونها . فان(١) مسمى الصلاة في اللغة هو الدعاء .

وقد يطلق اسم الصلاة على الافعال التي لا دعاء فيها . كصلاة الاخرس الذي لا يفهم الدعاء في الصلاة حتى يأتي به . وبتقدير أن يكون الدعاء متحققاً فليس هو المسمى بالصلاة وحده . ودليله انه يصح ان يقال انه في الصلاة حالة كونه غير داع . ولو كان هو المسمى بالصلاة لا غير . لصح عند فراغه من الدعاء أن يقال خرج من الصلاة واذا عاد اليه . يقال عاد الى الصلاة وان لا يسمى الشخص مصليا حالة عدم الدعاء مع تلبسه بباقي الافعال . وكل ذلك خلاف الاجماع .

قولهم : تسمية هذه الافعال بهذه الاسماء انما هو بطريق المجاز .

قلنا : الاصل في الاطلاق الحقيقة .

وقولهم : ان الدعاء جزء من هذه الافعال . والشيء قد يسمى باسم جزئه .

قلنا : كل جزء أو بعض الاجزاء . الاول ممنوع . والثاني مسلم .

ولهذا فان العشرة لا تسمى خمسة ولا الكل جزءاً وإن كان بعضه يسمى جزءاً. الى أمثلة كثيرة لا تحصى .

(١) بدء الجواب على قولهم ان الأسماء محمولة على موضوعاتها لغة .

وليس القول بأن ما نحن فيه من القبيل الجائز أولى مـــن غيره . وان سلمنا صحة ذلك تجوزا . ولكن ليس القول بالتجوز في هـــذه الاسماء واجراء لفظ القرآن على حقيقته أولى من العكس .

فان قيل بل ما ذكرناه أولى. فان ما ذكرتموه يلزم منه النقل وتغيير اللغة، فيستدعي ثبوت أصل الوضع واثبات وضع آخر . والوضع اللغوي لا يفتقر الى شيء آخر . ولا يلزم منه تغيير . فكان أولى . وأيضاً فان الغالب من الاوضاع البقاء لا التغيير . وادراج ما نحن فيه تحت الاغلب أغلب .

قلنا : بل جانب الخصم أولى. لما فيه من ارتكاب مجاز واحد، وما ذكرتموه ففيه ارتكاب مجازات كثيرة . فكان أولى . وعلى هذا فقد اندفع قولهم بالتجوز بجهة التخصيص أيضاً : وما ذكروه من تسمية أفعال الصـــلاة . لما فيها من المتابعة للامام . فيلزم منه ان لا تسمى صلاة الامام والمنفرد صلاة لعدم هـــذا المعنى فيها .

وقولهم في الزكاة ان الواجب سمي زكاة باسم سببه تجوزاً ، فيلزم عليه أن لا تصح تسميته زكاة . عند عدم النماء في المال . وان كان النماء حاصلا . فالتجوز باسم السبب عن المسبب جائز مطلقاً أو في بعض الاسبـاب : الاول ممنوع ؛ والثاني مسلم . ولهذا فانه لا يصح تسمية الصيد شبكة . وان كان نصبها سببا له . ولا يسمى الابن أباً وان كان الاب سببا له . وكذلك لا يسمى العالم إلها . وان كان الاله تعالى سببا له(١) . الى غير ذلك من النظائر .

وعند ذلك فليس القول بأن ما نحن فيه . من قبيل التجوز به أولى من غيره .

وأما المعتزلة فقد احتجوا بما سبق من الآيات . وبقولهم ان الايمان في اللغة هو التصديق . وفي الشرع يطلق على غير التصديق . ويدل عليه قوله، عليه السلام

(١) في الاخبار عن الله بأنه سبب جفوة وايهام ان ينشاء عنه المسبب دون اختيار منه : وهو سبحانه الفاعل المختار : فلو اكتفى بالمثالين قبل لكان ابعد له عن ذلك .

(الايمان بضع وسبعون باباً أعلاها شهادة أن لا إله الا الله ، وادناها إماطة الاذى عن الطريق) سمي اماطة الاذى ايماناً ، و ليس بتصديق .

وأيضاً فان الدين ، في الشرع ، عبارة عن فعل العبادات ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، بدليل قوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) الى آخر الآية . ثم قال : (وذلك دين القيمة) فكان راجعاً الى كل المذكور.

والدين هو الاسلام، لقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) والاسلام هو الايمان ، فيكون الايمان في الشرع ، هو فعل العبادات .

ودليل كون الايمان هو الاسلام ، انه لو كان الايمان غير الاسلام ، لما كان مقبولا من صاحبه ؛ لقوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً ، فلن يقبل منه) .

وايضاً فانه استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى (فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين ؛ فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه (١) .

وأيضاً قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) وأراد به الصلاة الى بيت المقدس .

وأيضاً فان قاطع الطريق ، وان كان مصدقاً ، فليس بمؤمن ، لانه يدخل النار ، بقوله تعالى (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) والداخل في النار مخزي ، لقوله تعالى حكاية عن أهل النار(٢) (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته) مع التقرير لهم على ذلك. والمؤمن غير مخزي لقوله تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) (٣)

---

(١) كل من الايمان والاسلام يطلق عند الانفراد على جميع أحكام الشريعة عقيدة وعملا ، وقولا وخلقا،واذا اجتمعا كما في حديث سؤال جبريل النبي عليهما الصلاة والسلام كان الاسلام للأحكام الظاهرة،والايمان للأحكام الباطنة مع استلزام كل منهما اذا صح للآخر .فكل ايمان صحيح يستلزم اسلاماً صحيحاً،وكل إسلام صحيح لا يكون الا عن ايمان صحيح .

(٢) صوابه أولي الألباب. : (٣) قاطع الطريق ان استحل فعله فليس بمؤمن مطلق الإيمان الخزي : وان لم يستحل قطع الطريق فمعه أصل الإيمان ومطلقه لا كمال الإيمان الواجب وهذا تحت ويخلد في النار،وهو الذي يصيبه المشيئة فقد يدخل النار لكنه لا يخلد فيها .

وأيضاً فان المكلف يوصف بكونه مؤمناً، حالة كونه غافلا عن التصديق بالنوم وغيره .

وأيضاً فانه لو كان الايمان في الشرع . هو الايمان اللغوي . أي التصديق لسمي في الشرع المصدق بشريك الاله تعالى مؤمناً . والمصدق بالله مع إنكار الرسالة مؤمناً . الى نظائره .

ولقائل ان يقول : اما الآيات السابق ذكرها فيمكن ان يقال في جوابها ان اطلاق اسم الصلاة . والزكاة والصوم. والحج انما كان بطريق المجاز على ماسبق، والمجاز غير خارج عن اللغة وتسمية اماطة الاذى عن الطريق ايماناً أمكن أن يكون لكونه دليلا على الايمان، فعبر باسم المدلول عن الدال ، وهو أيضاً جهة من جهات التجوز(١) .

فان قيل الاصل انما هو الحقيقة .

قلنا : الا انه يلزم منه التغيير ومخالفة الوضع اللغوي، فيتقابلان وليس أحدهما أولى من الآخر لما سبق .

وقولهم: ان الايمان هو الاسلام بما ذكروه ، فهو معارض بقوله تعالى (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) ولو اتحدا، لما صح هذا القول(٢) ، وليس أحدهما أولى من الآخر بل الترجيح للتغاير ، نظراً الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات . ولئلا يلزم منه التغيير في الوضع . وبهذا يندفع ما ذكروه من الاستثناء.

وقوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) فالمراد به التصديق بالصلاة ،

---

(١) تقدم ص« ٣٥ » ان الأسماء الشرعية باقية على معانيها اللغوية غير ان الشرع ضم اليها قيوداً تحدد المقصود منها فلم يستعملها مطلقة . ــ (٢) تقدم ان الايمان والاسلام اذا اجتمعا اختلفا تفسيرا ، واستلزم كلا منهما الأخر عند الصحة ، وفي الآية معنيان : الأول الحكم على هؤلاء الأعراب بالنفاق ونفي اصل الايمان عنهم وان اسلامهم كان خوف القتل والسبي ونحوهما . والثاني : نفى كمال الايمان الواجب الذي ادعوه ، واثبات الاسلام لهم في الجملة. فعلى الاول يكون بينهما تلازم في السلب ،وعلى الثاني يكون بينهما تلازم في الاثبات .

لا نفس الصلاة ؛ فلا تغيير ، وان كان المراد به الصلاة . غير ان الصلاة لما كانت تدل على التصديق ، سميت باسم مدلولها ، وذلك مجاز من وضع اللغة .

وقوله تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) لا يتناول كل مؤمن بل من آمن مع النبي عليه السلام(١) . وهو صريح في ذلك . وأولئك لم يصدر منهم ما دل صدر الآية عليه ، مـــن الحراب لله ورسوله . والسعي في الأرض بالفساد الذي أوجب دخول النار في الآية . ولا يلزم من نفى الخزي عمن آمن مع النبي نفيه عن غيره .

وقولهم ان المكلف يوصف بالايمان ؛ حالة كونه غافلا عن التصديق بالله تعالى ، انما كان ذلك بطريق المجاز لكونه كان مصدقاً ؛ وانـه يؤل الي التصديق : وهو جهة من جهات التجور .

وما يقال من ان الاصل الحقيقة ، فقد سبق جـوابه ، كيف وان ذلك لازم لهم في كل ما يفسرون الايمان به ؛ ومع اتحاد المحذور ، فتقرير الوضع أولى .

والمصدق بشريك الاله تعالى ؛ ليس مؤمناً شرعاً ؛ لأن الايمان في الشرع ليس مطلق تصديق ، بل تصديق خاص ، وهو التصديق بالله وبما جاءت به رسـله ، وهو من باب تخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغـــة ، فكان مجازاً لغوياً ، وبه يندفع ما قيل من التصديق بالله ، والكفر برسوله ، حيث ان مسمى الايمان الشرعي لم يوجـــد .

واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو امكان كل واحد من المذهبين.

واما ترجيح الواقع منهما ، فعسى ان يكون عند غيري تحقيقه(٢) .

---

(١) بل يتناول كل من آمن به في زمنه ، وبعده الى يوم القيـامة ، والمعية في عدم الخزى ، وفي أتباعه ولو ممن لم يكن في زمنـه،ولأن المعني الذي من اجله أكرم الله من آمن في عهده موجود في غيرهم ووعده شامل الجميـع. : (٢) من تجاوز حده في بحثه، واعتبر كل احتمال يخطر بباله، وكثر في ذلك جدلا تضاربت لديه الآراء واستولت عليه الحـــيرة .

المسألة الثانية

اختلف الأصوليون في اشتمال اللغة على الأسماء المجازية . فنفاه الأستاذ ابو اسحاق . ومن تابعه . واثبته الباقون وهو الحق(١) .

حجة المثبتين أنه قد ثبت اطلاق اهل اللغة اسم الاسد على الانسان الشجاع ، والحمار على الانسان البليد . وقولهم ظهر الطريق ومتنها،وفلان على جناح السفر، وشابت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وكبد السماء ، الى غير ذلك .
واطلاق هذه الاسماء لغة مما لا ينكر الا عن عناد : وعند ذلك فاما ان يقال ان هذه الاسماء حقيقة في هذه الصور ؛ او مجازية لاستحالة خلو الاسماء اللغوية عنها ما سوى الوضع الأول كما سبق تحقيقه . لا جائز ان يقال بكونها حقيقة فيها ، لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق .

فان لفظ الأسد حقيقة في السبع، والحمار في البهيمة ، والظهر، والمتن، والساق والكبد في الاعضاء المخصوصة بالحيوان،واللمة في الشعر اذا جاوز شحمة الاذن . وعند ذلك فلو كانت هذه الأسماء حقيقية فيما ذكر من الصور ؛ لكان اللفظ مشتركا ، ولو كان مشتركا ؛ لما سبق الى الفهم ، عند اطلاق هذه الالفاظ ، البعض دون البعض ، ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية . ولا شك أن السابق الى الفهم من اطلاق لفظ الأسد ، انما هو السبع ،ومن اطلاق لفظ الحمار ، انما هو البهيمة . و كذلك في باقي الصور .

كيف وان أهل الاعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة ، وهذا مجازاً(٢) .

---

(١) ارجع الى بحث تقسيم اللفظ الى حقيقة ومجاز في كتاب الايمان والرسالة المدنية لابن تيمية . : (٢) لم يثبت نقل عمن وضعوا اللغة العربية ، ومن يحتج بكلامه من العرب انهم قسموا اللفظ الى حقيقة ومجاز،وانما هو اصطلاح حادث بدأ في القرن الثالث واشتهر في القرن الرابع .

فان قيل : لو كان في لغة العرب لفظ مجازى، فاما أن يفيد معناه بقرينة أولا بقرينة . فان كان الأول فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى ، فكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى . وان كان الثاني . فهو أيضاً حقيقة ؛ اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من غير قرينة .

وأيضاً فانه ما من صورة من الصور . الا ويمكن ان يعبر عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها . فاستعمال اللفظ المجازي فيها ، مع افتقاره الى القرينة من غير حاجة بعيد عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم .

قلنا : جواب الاول ، أن المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة إلا بقرينة ؛ ولا معنى للمجاز سوى هذا . والنزاع في ذلك لفظي(١) ، كيف وان المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية . فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع .

وجواب الثاني . أن الفائدة في استعمال اللفظ المجازى . دون الحقيقة ، قد تكون لاختصاصه بالخفة على اللسان، او لمساعدته في وزن الكلام نظماً ونثراً ، والمطابقة ، والمجانسة ، والسجع، وقصد التعظيم ، والعدول عن الحقيقي للتحقير ، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة في الكلام .

---

(١) جعل ابن تيمية في كتاب الايمان ، وابن القيم في الجزء الثاني من الصواعق الخلاف حقيقياً فارجع إليهما .

المسألة الثالثة

اختلفوا في دخول الأسماء المجازية في كلام الله تعالى :

فنفاه أهل الظاهر ، والرافضة . وأثبته الباقون(١) .

احتج المثبتون بقوله تعالى « ليس كمثله شيء » وبقوله تعالى « واسأل القرية التي كنا فيها ، والعير التي أقبلنا فيها » ، بقوله تعالى « جداراً يريد ان ينقض »

والأول من باب التجوز بالزيادة . ولهذا لو حذفت الكاف بقي الكلام مستقلا .

والثاني من باب النقصان ، فان المراد به أهل القرية ، لاستحالة سؤال القرية ، والعير وهي البهائم .

والثالث من باب الاستعارة ، لتعذر الارادة من الجدار .

واذا امتنع حمل هذه الالفاظ على ظواهرها في اللغة ، فما تكون محمولة عليه هو المجاز :

فان قيل : لا نسلم التجوز فيما ذكرتموه من الالفاظ ، أما قوله تعالى « ليس كمثله شيء » فهو حقيقة في نفي التشبيه ، إذ الكاف للتشبيه .

وأما قوله تعالى (واسأل القرية) فالمراد به مجتمع الناس .

فان القرية مأخوذة من الجمع ، ومنه يقال : قرأت الماء في الحوض ، أي جمعته وقرأت الناقة لبنها في ضرعها ، أي جمعته ، ويقال لمن صار معروفاً بالضيافة ، مقري ويقري . لاجتماع الاضياف عنده . وسمي القرآن قرآنا لذلك أيضا ، لاشتماله على مجموع السور والآيات . وأما العير فهي القافلة ومن فيها من الناس . ثم وان كان اسم القرية للجدران ؛ والعير للبهائم ، غير ان الله تعالى قادر على إنطاقها ؛ وزمن النبوة زمن خرق العوائد ؛ فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي لها .

(١) إنظر ص «١٠٧» وما بعدها من الجزء ٧ من مجموع الفتاوي

وقوله تعالى (جداراً يريد ان ينقض) فحمول أيضـاً على حقيقتة ، لأنه لا يتعذر على الله تعالى خلق الارادة فيه .

سلمنا دلالة ماذكرتموه على التجوز، لكنه معارض بما يدل على عدمه، وذلك لان المجاز كذب ، ولذلك يصدق نفيه عند قول القائل للبليد (حمار)، وللانسان الشجاع (أسد) . ونقيض النفي الصادق يكون كاذبا . ولان المجاز هو الركيك من الكلام ، وكلام الرب تعالي مما يصان عنه

سلمنا انه ليس بكذب ، غير انه انما يصـار اليه عند العجز عن الحقيقة ؛ ويتعالى الرب عن ذلك.

سلمنا انه غير متوقف على العجز عن الحقيقة، غير انه مما لا يفيد معناه بلفظه دون قرينة ، وربما تخفى ؛ فيقع الالتباس على المخاطب ، وهو قبيح من الحكيم.

سلمنا انه لا يفضي الى الالتباس ، غير انه اذا خاطب بالمجاز ، وجب وصفه بكونه متجوزاً ؛ نظرا الى الاشتقاق ، كما في الواحد منا ، وهو خلاف الاجماع .

سلمنا عدم اتصافه بذلك ، غير ان كلام الله تعالى حق ؛ فله حقيقة والحقيقة مقابلة للمجاز .

والجواب قولهم (ليس كمثله شيء) لنفي التشبيـه ليس كذلك ، فانه لو كانت الكاف هاهنا للتشبيه، لكان معنى النفي: ليس مثل مثله شيء. وهو تناقض ، ضرورة انه مثل لمثله ، فالمثل في الآية زائـد : والمراد من قولهم مثلك لا يقول هذا المشارك له في صفاته .

وقولهم: المراد من القرية الناس المجتمعون ، ليس كذلك لان القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لانفس الاجتماع . ومن ذلك سمي الزمان الذي فيه يجتمع دم الحيض قرأ . وكذلك يقال القاري لجامع للقرآن ، والمقري لجامع الاضياف.

قولهم ؛ ان العير هي القافلة المجتمعة من الناس .

قلنا من الناس والبهائم ، لانفس الناس فقط ، ولهذا لا يقال لمجتمع الناس من غير ان يكون معهم بهائم ، قافـلة .

قولهم لو سأل لوقع الجواب

قلنا: جواب الجدران والبهائم غير واقع على وفق الاختيار في عموم الاوقات بل ان وقع ، فانما يقع بتقدير تحدي النبي عليه السلام به . ولم يكن كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه . ثم وان أمكن تخيل ما قالوه مع بعده . فبما ذا يعتذر . عن قوله تعالى (تجري من تحتها الانهار) والانهار غير جارية . وعن قوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) وهو غير مشتعل . وعن قوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) والذل لا جناح له . وقوله تعالى (الحج أشهر معلومات) والاشهر ليست هي الحج . وانما هي ظرف لأفعال الحج . وقوله تعالى (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) والصلوات لا تهدم . وقوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) وقوله (الله نور السموات والأرض) . وقوله (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والقصاص ليس بعدوان . وقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (الله يستهزىء بهم .) (ويمكرون ويمكر الله) وقوله (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله) وقوله تعالى (أحاط بهم سرادقها) الى ما لا يحصى ذكره من المجازات .

وعن المعارضة الأولى بمنع كون المجاز كذبا . فانه انما يكون كذبا أن لو أثبت ذلك حقيقة لا مجازا : كيف وان الكذب مستقبح عند العقلاء . بخلاف الاستعارة والتجوز . فانه عندهم من المستحسنات .

قولهم انه من ركيك الكلام. ليس كذلك . بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب الى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ على ما سبق .

وعن الثانية . بمنع ما ذكروه من اشتراط المصير الى المجاز بالعجز عن الحقيقة بل انما يصار اليه مع القدرة على الحقيقة لما ذكرناه من المقاصد فيما تقدم .

وعن الثالثة أنها مبنية على القول بالتقبيح العقلي . وقد أبطلناه . (١)

---

(١) سيأتي تحقيق القول في الحسن والقبح العقليين انشاء الله .

كيف وهو لازم على الخصوم فيما ورد من الآيات المتشابهات . فما هو الجواب في المتشابهات ؟ هو الجواب لنا ههنا .

وعن الرابعة أنه انما لم يسم . متجوزا لان ذلك مما يوهم التسمح في أقواله بالقبيح ، ولهذا يفهم منه ذلك عند قول القائل : (فلان متجوز في مقاله) ..... (٢) فيتوقف اطلاقه في حق الله تعالى على الاطلاق الشرعي ولم يرد .

وعن الخامسة أن كلام الله وان كان له حقيقة . فبمعنى كونه صدقا . لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز .

المسألة الرابعة

اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية فأثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون (١).

احتج النافون بقوله تعالى: (ولو جعلناه قرآناً أعجمياً . لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي) فنفى أن يكون أعجمياً . وقطع اعتراضهم بتنوعه بين أعجمي وعربي . ولا ينتفي الاعتراض وفيه أعجمي . وبقوله تعالى (بلسان عربي مبين) وبقوله (إنا أنزلناه قرآناً عربياً) وظاهر ذلك ينافي أن يكون فيه ما ليس بعربي .

واحتج المثبتون لذلك بقولهم : القرآن مشتمل على المشكاة وهي هندية . واستبرق . وسجيل بالفارسية . وطه . بالنبطية. وقسطاس . بالرومية. والأب . وهي كلمة لا تعرفها العرب .

ولذلك روي عن عمر أنه لما تلا هذه الآية . قال . هذه الفاكهة فما الأب .

«١» لعل في العبارة سقطا ، والتقدير ، وايضا أسماء الله توقيفية فيتوقف اطلاقه ... الخ ، ويكون جوابا ثانيا ؛ «٢» ارجع في هذه المسألة الى مقدمة تفسير ابن جرير الطبري ص٨ ــ ٢٠ ج ١ والى المسألة الاولى من مسائل قصد الشارع في وضع الشريعة للافهام ج ٢ من الموافقات .

قالوا : ولأن النبي عليه السلام مبعوث الى أهل كل لسان كافة على ما قال تعالى (كافة للناس بشيراً ونذيرا) وقال عليه السلام (بعثت الى الأسود والأحمر)

فلا ينكر أن يكون كتابه جامعاً للغة الكل. ليتحقق خطابه للكل إعجازاً وبيانا

وأيضاً فان النبي عليه السلام لم يدع أنه كلامه . بل كلام الله تعالى . رب العالمين . المحيط بجميع اللغات . فلا يكون تكلمه باللغات المختلفة منكراً .
غايته أنه لا يكون مفهوماً للعرب . وليس ذلك بدعاً . بدليل تضمنه للآيات المتشابهات والحروف المعجمة في أوائل السور .

أجاب النافون . وقالوا : أما الكلمات المذكورة . فلا نسلم انها ليست عربية . وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض الكلمات وهو غير ممتنع . كما في قولهم سروال بدل سراويل . وفي قولهم تنور . فانه قد قيل إنه مما اتفق فيه جميع اللغات ولا يلزم من خفاء كلمة الأب على عمر ان لا يكون عربياً . اذ ليس كل كلمات العربية مما أحاط بها كل واحد من آحاد العرب . ولهذا قال ابن عباس ما كنت أدري ما معنى (فاطر السموات والأرض) حتى سمعت امرأة من العرب تقول: أنا فطرته أي ابتدأته .

واما بعثته الى الكل . فلا يوجب ذلك اشتمال الكتاب على غير لغة العرب لما ذكروه . والا لزم اشتماله على جميع اللغات . ولما جاز الاقتصار من كل لغة على كلمة واحدة لتعذر البيان والاعجاز بها . وما ذكروه . فغايته انه اذا كان كلام الله المحيط بجميع اللغات . فلا يمتنع ان يكون مشتملا على اللغات المختلفة ، ولكنه لا يوجبه . فلا يقع ذلك في مقابلة النصوص الدالة على عدمه .

المسألة الخامسة

اختلفوا في اطلاق الاسم على مسماه المجازي : هـل يفتقر في كل صورة الى كونـه منقولا عن العرب . او يكفي فيـه ظهور العلاقـة المعتبرة في التجوز . كما عرفناه أولا (١).

فنهم من شرط في ذلك النقل مع العلاقة . ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير

احتج الشارطون للنقل بأنه لو اكتفى بالعلاقة لجاز تسمية غير الانسان نخلة. لمشابهته لها في الطول كما جاز في الانسان ؛ ولجـاز تسمية الصيد شبكة . والثمرة شجرة . وظل الحائط حائطاً . والابن أبا . تعبيرا عن هذه الأشياء بأسماء أسبابها لما بينها وبين أسبابها من الملازمة في الغالب . وهي من الجهات المصححة للتجوز وليس كذلك . فدل على انه لا بد من نقل الاستعمال .

ولقائل ان يقول : ما المانع ان يكون تحقق العلاقة بين محـل الحقيقة ومحل التجوز كافيا في جواز إطلاق الاسم على جهة المجـاز . وحيث وجدت العلاقة المجوزة الاطلاق في بعض الصور . وامتنع الإطلاق . فانما كان لوجود المنع من قبل اهل اللغة . لا للتوقف على نقل استعمالهم للاسم فيها عـلى الخصوص .

فان قيل: لو لم يكن نقل استعمال اهل اللغة معتبرا في محل التجوز. فتسميته (٢) باسم الحقيقة ، إما بالقياس عليه : أو أنه مخترع للواضع المتأخر .

الأول ممتنع لما يأتي (٣) .

والثاني ، فلا يكون من لغة العرب(٤) .

---

(١) بحث الحقيقة والمجاز ص ٤٠٠-٤٩٩ ج ٢٠ من فتاوى شيخ الاسلام بن تيمية .

«٢» الموافق للغة ان يقول لكان تسميته باسم الحقيقة الخ لان الفـاء لا تقع في جواب « لو » ولا الجملة الاسمية الا مقرونة باللام ، على تأويل في قوله تعالى « ولو أنهم آمنـوا واتقوا لمثوبة من عند الله خـير ». : (٣) أي من منع القياس في اللغة . : (٤) لو قال: والثـاني يلزمه أن يكون من لغة العرب لكان أوفق لقواعد اللغة.

قلنا : لا يلزم من عدم التنصيص في آحاد الصور من أهل اللغة على التسمية أن يكون كما ذكروه بل ثم قسم ثالث(١) وهو ان تنص العرب نصاً كلياً على جواز اطلاق الاسم الحقيقي على كل ما كان بينه وبينه علاقة منصوص عليها من قبلهم ، كما بيناه . ولا معنى للمجاز الا هذا . وهو غير خارج عن لغتهم .

فان قيل : لو كان الامر على ماذكرتموه ، لكان المنع منهم متحققا مع وجود المطلق ، وهو تعارض مخالف للاصل يخالف ماذكرناه .

قلنا : امكن ان يكون المطلق ماذكرناه مشروطا بعدم ظهور المنع ومع ظهور المنع ؛ فلا مطلق ، وفيه عوص (٢) .

واحتج النافون بأن اطلاق المجاز مما لايفتقر الى بحث ونظر دقيق في الجهات المصححة في التجوز ؛ والامر النقلى لا يكون كذلك .

وايضا فانه لو كان نقليا لما افتقر فيه الى العلاقة بينه وبين محل الحقيقة ؛ بل لكان النقل فيه كافيا .

ولقائل ان يقول : أما الاول فالنظر ليس في النقل بل في العلاقة التي بين محل التجوز والحقيقة ، واما الثاني: فلان الافتقار الى العلاقة انما كان لضرورة توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها ، والا كان اطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك لامن باب المجاز ، واذا تقاومت الاحتمالات في هذه المسألة ، فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح .

(١) جواب بالمنع لعدم الحصر . : (٢) الصواب عوص .

الاسم لايخلو إما ان يكون بحيث لا يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون أو يصح.
فالاول اسم العلم كزيد وعمرو .
والثاني : إما ان لا يكون صفة ، او هو صفة .

والاول هو اسم الجنس ، وهو ما ان يكون عيناً . كالانسان والفرس ، أو غير عين ؛ كالعلم والجهل .

والصفة ، كالقائم والقاعد . وهو الاسم المشتق ، والمشتق هو ما غير من أسماء المعاني عن شكله بزيادة او نقصان في الحروف اوالحركات او فيهما،وجعل دالا على ذلك المعنى ، وعلى موضوع له غير معين ، كتسمية الجسم الذى قام به السواد أسود. والبياض أبيض، ونحوه. ولا يتصور ان يكون المشتق الا كذلك .

وهل يشترط قيام المشتق منها بماله الاشتقاق، وهل يلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية لما قامت به . فذلك مما اوجبه اصحابنا ، ونفاه المعتزلة ، حيث إنهم جوزوا اشتقاق اسم المتكلم لله تعالى من كلام مخلوق له غير قائم بذاته . ولم يوجبوا الاشتقاق منه المحل الذى خلق فيه وقد عرفنا مأخذ الخلاف من الجانبين ؛وما هو الصحيح منه في « أبكار الافكار » فليلتمس(١)

مسائل هذه القسمة مسألتان .

المسألة الأولى

في ان بقاء الصفة المشتق منها . هل يشترط في اطلاق اسم المشتق حقيقة ام لا فأثبتة قوم ، ونفاه آخرون .

وقد فصل بعضهم بين ما هو ممكن الحصول ، وما ليس ممكناً . فاشترط ذلك في الممكن دون غيره .

(١) يلتمس الصحيح بالرجوع الى كتب السلف صيانة للعقيدة مما ذهب اليه الاشعرية من إثبات كلام نفسي قديم لله ليس بحرف ولا صوت ولا .. ..

احتج الشارطون بانه لو كان إطلاق الضارب على شخص ما حقيقة بعـــد انقضائه(١) صفة الضرب منه لما صح نفيه ، ويصح ان يقـــال انه في الحال ليس بضـــارب .

ولقائل ان يقول . صحة سلب الضاربية عنه في الحال . انما يلزم منه سلبها عنه مطلقاً ، اذ(٢) لو لم يكن اعم من الضاربية في الحال، وهو غير مسلم: وعند ذلك فلا يلزم من صحة سلب الاخص سلب الاعم .

فان قيل : « قول القائل هذا ضارب » لايفيد سوى كونه ضارباً في الحال ، فاذا سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب .

قلنـــا : هذا بعينه إعادة دعوى محل النزاع ، بل الضارب هو من حصل له الضـرب ، وهو أعم من حصول الضرب له في الحـــال . فالضارب اعم من الضارب في الحال .

فان قيل : وكما ان حصول الضرب اعم من حصول الضرب الى الحـــال ، لانقسامه الى الماضي والحال فهو اعم من المستقبل أيضـــا ؛ لانقسامه في الحال والمستقبل . فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبـار هذا المعنى الاعم ؛ فليكن اسم الضارب حقيقة قبل وجود الضرب منه، كما كان حقيقة بعد زوال الضرب.

قلنا : الضارب حقيقة من حصل منه الضرب . وهذا يصدق على من وجـد منه الضرب في الماضي او الحال : بخلاف من سيوجد منه الضرب في المستقبل ، فانه لايصدق عليه انه حصل منه الضـــرب . وعند ذلك فلا يلزم من صـــدق الضارب حقيقة على من وجـــد منه الضرب ، صدقه حقيقة على من سيوجد منه الضرب ، ولم يوجد .

واحتج النافون بوجوه :

(١) الصواب انقضاء . : (٢) الصواب أن

الاول: ان أهل اللغة قالوا: اذا كان اسم الفاعل بتقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل ؛ فلا يقـال ضارب زيداً أمس ؛ كما يقـال بتقدير المستقبل : بل يقـال ضارب زيد ، أطلقوا عليه اسم الفاعل باعتبار ما صدر عنه من الفعل الماضي.

الثاني أنه لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطاً في صحة الاشتقاق حقيقة ، لما كان اطلاق اسم المتكلم والمخبر حقيقة أصلا ، لأن ذلك لا يصح الا بعد تحقق الكلام منه والخبر، وهو انما يتم بمجموع حروفه وأجزائه، ولا وجـود للحروف السابقة مع الحرف الأخير أصلا ، ولا خفـاء بامتنـاع كونه متكلما حقيقة قبل وجود الكلام ، فلو لم يكن حقيقة عند آخر جزء من الكلام والخبر مع عـدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة ، لما كان حقيقة أصلا . وهو ممتنع ؛ والا ؛ لصح ان يقال انه ليس بمتكلم اذ هو لازم نفي الحقيقة ، ولما حنث من حلف ان فلاناً لم يتكلم حقيقة ، واني لا أكلم فلاناً حقيقة ، اذا كان قد تكلم او كلمه .

الثالث ، ان الضارب من حصل منه الضرب ، ومن وجـد منه الضرب في الماضي ؛ يصدق عليه انه قد حصل منه الضرب فكان ضارباً حقيقة .

ولقائل ان يقول : أما الوجه الاول ، فانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعـل عليه ان يكون حقيقة. ولهذا فانهم قالوا ؛ اسم الفاعل، اذا كان بتقدير المستقبل عمل عمل الفعل ، فقيل ضارب زيداً غداً وليس ذلك حقيقة بالاتفاق .

وأما الوجه الثاني ، فغير لازم ايضا ، اذ للخصم ان يقول : شرط كون المشتق حقيقة إنما هو وجود ما منه الاشتقاق ان امكن ، والا فوجود آخر جزء منه . وذلك متحقق في الكلام والخبر بخلاف ما نحن فيه .

وأما الثالث ، فلا نسلم ان اسم الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب مطلقاً بل من الضرب حاصل منه حالة تسميته ضارباً. ثم يلزم تسمية أجلاء الصحابة كفرة، لما وجد منهم من الكفر السابق ، والقائم قاعداً ، والقاعد قائماً ، لما وجد منه من القعود والقيام السابق ، وهو غير جائز باجماع المسلمين واهل اللسان .

هذا ما عندي في هذه المسألة ، وعليك بالنظر والاعتبـار .

اختلفوا في الأسماء اللغوية : هل ثبتت قياساً أم لا . فأثبته القاضي أبو بكر ؛ وابن سريج من أصحابنا ؛ وكثير من الفقهاء وأهل العربية . وانكره معظم اصحابنا، والحنفية ، وجماعة من اهل الأدب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس في أسماء الاعلام وأسماء الصفاة .

أما أسماء الاعلام فلكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها . والقياس لا بد فيه من معنى جامع ؛ إما معرف وإما داع . واذا قيل في حق بعض الاشخاص في زماننا : هذا سيبويه ؛ وهذا جالينوس ، فليس بطريق القياس في التسمية ، بل معناه : هذا حافظ كتاب سيبويه، وعلم جالينوس بطريق التجوز، كما يقال : قرأت سيبويه ، والمراد به كتابه .

وأما أسماء الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات ، كالعالم كالقادر فلأنها واجبة الاطراد ، نظراً إلى تحقق معنى الاسم ، فان مسمى العالم من قام به العلم ، وهو متحقق في حق كل من قام به العلم ، فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتاً بالوضع لا بالقياس ، إذ ليس قياس أحد المسميين (١) المتماثلين في المسمى(٢) على الآخر أولى من العكس؛ وإنما الخلاف في الاسماء الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجوداً وعدماً ، وذلك كاطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل ، وكاطلاق اسم السارق على النباش، بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الحفية، وكاطلاق اسم الزاني على اللائط بواسطة مشاركته للزاني في إيلاج الفرج المحرم، والمختار انه لا قياس ، وذلك لأنه اما ان ينقل عن العرب انهم وضعوا إسم الخمر لكل مسكراً ، أو للمعتصر من العنب خاصة ، اولم ينقل شيء من ذلك .

فان كان الأول، فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس؛ وإن كان الثاني فالتعدية تكون على خلاف المنقول عنهم ، ولا يكون ذلك من لغتهم .

«١» اي الجزئين .

وإن كان الثالث ، فيحتمل ان يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليلا على التعدية ، ويحتمل ان لا يكون دليلا ، بدليل ما صرح بذلك . واذا احتمل ، واحتمل ، فليس احد الامرين اولى من الآخر . فالتعدية تكون ممتنعة .

فان قيل الوصف الجامع ، وإن احتمل ان لا يكون دليلا ، غير ان احتمال كونه دليلا أظهر :

وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول ان الاسم دار مع الوصف في الأصل وجوداً وعدما . والدوران دليل كون وجود الوصف امارة على الاسم فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم .

الثاني ، ان العرب إنما سمت باسم الفرس ، والانسان الذي كان في زمانهم : وكذلك وصفوا الفاعل في زمانهم بأنه رفع ، والمفعول نصب . وانما وصفوا بعض الفاعلين والمفعولين ، ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا باجماع اهل اللغة في كل انسان وفرس ؛ وفاعل ومفعول ، وليس ذلك الا بطريق القياس .

والثالث ، قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » وهو عام في كل قياس ، ثم ما ذكرتموه باطل بالقياس الشرعي . فان كل ما ذكرتموه من الاقسام بعينه متحقق فيه . ومع ذلك فالقياس صحيح متبع ، وهو أيضا على خلاف مذهب الشافعي ، فانه سمى النبيذ خمراً ، وأوجب الحد بشربه ، وأوجب الحد على اللائط قياسا على الزنا ، وأوجب الكفارة في يمين الغموس قياساً على اليمين في المستقبل وتأول حديث (الشفعة للجار) بحمله على الشريك في الممر ؛ وقال العرب تسمى الزوجة جارا فالشريك أولى .

قلنا : جواب الاول . ان دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدماً لايدل على كونه علة للاسم ؛ بمعنى كونه داعيا إليه ، وباعثا ، بل إن كان ولا بد . فمعنى كونه أمارة ، وكما دار مع اسم الخمر مع الشدة المطربة ، دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب ، وذلك غير موجود في النبيذ ، فلا قياس ،

ثم ما ذكروه منتقض بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة ،والفرس الأسود، أدهم، والملون بالبياض والسواد ، أبلق ، والاسم فيه دائر مع الوصف في الاصل وجودا وعدما . ومع ذلك لم يسموا الفرس والجمل لطوله نخلة ، ولا الانسان المسود أدهم ، ولا المتلون من باقي الحيوانات بالسواد والبياض أبلق . وكل ما هو جوابهم في الصور جوابنا في موضع النزاع .

وجواب الثاني : ان ما وقع الاستشهاد به لم يكن مستند التسمية فيه على الاطلاق القياس ، بل العرب وضعت تلك الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لا انها وضعتها للمعين ثم طرد القياس في الباقي .

وجواب الثالث : بمنع العموم في كل اعتبار ، وان كان عاما في المعتبر(١) ، فلايدخل فيه القياس في اللغة ،واما النقض بالقياس الشرعي فغير متجه، من جهة ان اجماع الامة من السلف عندنا أوجب الالحاق عند ظن الاشتراك في علة حكم الاصل ، حتى إنه لو لم يكن إجماع ، لم يكن قياس . ولا إجماع فيما نحن فيه من الأمة السابقة على الالحاق . فلا قياس .

وأما تسمية الشافعي : رضي الله عنه ؛ النبيذ خمرا ، فلم يكن في ذلك مستندا الى القياس ، بل إلى قوله عليه السلام (إن من التمر خمرا (٢)) وهو توقيف لا قياس ، وايجابه للحد في اللواط : وفي النبش . لم يكن لكون اللواط زنا . ولا لكون النبش سرقة . بل لمساواة اللواط للزنا . والنبش للسرقة في المفسدة المناسبة للحد المعتبر في الشرع .

وأما يمين الغموس : فانما سميت يمينا لا بالقياس : بل بقوله ﷺ (اليمين الغموس تدع الديار بلاقع(٣)) فكان ذلك بالتوقيف .

(١) لان قوله « فاعتبروا » فعل في الاثبات فلا يفيد العموم ، بخلاف قوله يا أولي الالباب فانه من صيغ العموم . : (٢) رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه بلفظ . . (وان من التمر خمرا) . وفي سنده ابراهيم ابن المهاجر صدوق لين الحفظ ،

(٣) قال ابن ابي حاتم في العلل : سألت ابي عن هذا الحديث فقال منكر : ورواه البيهقي في في كتاب الايمان بلفظ اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع .

وأما تسمية الشافعي للشريك جارا . إنما كان بالتوقيف لا بالقياس على الزوجة . وإنما ذكر الزوجة لقطع الاستبعاد في تسمية الشريك جاراً لزيادة قربه بالنسبة الى الجار الملاصق فقال . الزوجة أقرب من الشريك وهي جار . فلا يستبعد ذلك فيما هو أبعد منها ، وبتقدير ان يكون قائلا بالقياس في اللغة الا ان غيره مخالف له . والحق من قوليهما أحق ان يتبع .

الفصل الخامس

في الفعل وأقسامه

والفعل ما دل على حدث مقترن بزمان محصل مميز بفعل محصوص .

والحدث المصدر ، وهو اسم الفعل . والزمان المحصل . الماضي والحال ، والمستقبل ، وهو منقسم بحسب انقسام الزمان .

فالماضي منه كقام وقعد

والحاضر والمستقبل في اللفظ واحد ، ويسمى المضارع ، وهو ما في أوله إحدى الزوائد الأربع وهي : الهمزة ، والتاء ، والنون ، والياء كقولك : أقوم ، وتقوم ،ونقوم ؛ ويقوم . وتخليص المستقبل عن الحاضر بدخول السين أو سوف عليه ، كقولك : سيقوم ، وسوف يقوم .

وأما فعل الأمر، فما نزع منه حرف المضارعة لاغير ، كقولك في يقوم قم ونحوه .

ويدخل في هذه الأقسام فعل ما لم يسم فاعله ، وأفعال القلوب والجوارح ، والافعال الناقصة ، وافعال المدح والذم والتعجب .

والفعل وإن كان كلمة مفردة عند النحاة مطلقاً (١) ، فعند الحكماء(٢) المفرد منه إنما هو الماضي دون المضارع . وذلك ؛ لان حرف المضارعة في المضارع هو

---

(١) اي ماضيا او مضارعا او امرا . : (٢) اي المناطقة وسائر الفلاسفة :

الدال على الموضوع(١) ،معينا كان أو غير معين، والمفرد هو الدال الذي لاجزء له يدل على شيء اصلا على ما سبق تحقيقه في حد المفرد ، وهو بخلاف الماضي ، فانه ، وإن دل على الفعل وعلى موضوعه ، فليس فيه حرف يدل على الموضوع، فكان مفــرداً .

وقد ألحق بعضهم ما كان من المضــارع الذي في اوله اليــاء بالماضي في الإفراد ، دون غيره ، لاشتراكها في الدلالة على الفعل ، وعلى موضوع له غـير معين ، وليس بحق فانهما ، وإن اشتركا في هذا المعنى ، فمفترقان من جهة دلالة الياء على الموضوع الذي ليس معينا ، بخلاف الماضي ، حيث إنه لم يوجد منــه حرف يدل على الموضوع كما سبق .

الفصــل الســادس

في الحرف وأصنافه

الحرف مادل على معنى في غيره ، وهو على اصنــاف .

منها حرف الاضافة ، وهو ما يفضي بمعــاني الأفعال الى الأسمــاء . وهو ثــلاثة أقســام .

الأول منه ما لا يكون إلا حرفا كمن ، وإلى، وحتى ، وفي ، والباء ، واللام، ورب ، وواو القسم ، وتائه .

أما « من » فهي قد تكون لابتــداء الغاية ، كقولك ، سرت من بغداد ، وللتبعيض ، كقولك ، أكلت من الخبز ، ولبيان الجنس، كقولك :خاتم من حديد وزائدة ، كقولك ، ما جاءني من احد .

---

(١) المراد بالموضوع المشار اليه معينا كان كضمير المخاطب المبــدوء بالتاء ،وضمير المتكلم المبدوء بالهمزة ، وضمير المتكلمين في المبــدوء بالنون : او غير معين كضمير الغائب المضــارع المبدوء باليــاء :

وأما (الى) فهي قد تكون لانتهاء الغاية ، كقولك سرت إلى بغداد ، وبمعنى مع كقوله تعـالى (ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم) .

وأما (حتى) ففي معنى إلى .

وأما (في) فللظرفية ؛كقولك : زيد في الدار ، وقد ترد بمعنى على ،كقوله تعالى (ولأصلبنــكم في جذوع النخل) . وقد يتجوز بها في قولهم ، نظرت في العـلم الفـلاني .

وأما (الباء) فللالصاق ، كقولك به داء وقد تكون للاستعانة كقولك ، كتبت بالقلم ، والمصاحبة ، كقولك ، اشتريت الفرس بسرجه ؛ وقد ترد بمعنى على ؛ قال الله تعالى (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك) . أي على قنطار ، وعلى دينار .

وقد ترد بمعنى من أجل ، قال تعالى (ولم أكن بدعائك رب شقيا) أي لأجل دعائك ؛ وقيل بمعنى في دعائك .

وقد تكون زائدة كقوله تعالي (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) .

وأما (اللام) فهي للإختصاص ؛ كقولك « المال لزيد » وقد تكون زائدة؛ كقوله تعالى (ردف لكم) .

وأما (رب) فهي للتقليل، ولا تدخل الا على النكرة، كقولك : رب رجل عالم

وأما (واو القسم) فمبدلة عن باء الإلصــاق ، في قولك ؛ أقسمت بالله و (التــاء) مبدلة من الواو في تالله(١) .

القسم الثاني : ما يكون حرفا واسما ، كعلى ، وعن ، والكاف، ومذ ، ومنذ

فأما (على) فهي للاستعلاء ، وهي اما حرف ،كقولك ، عــلى زيد دين ، واما اسم ، كقول الشاعر

غدت من عليه بعد ما تم ظمئها تصل وعن قيض بزيزاء مجهـل

(١) لعله والله .

وأما (عن) فللمباعدة ، وهي اما حرف ، كقوله تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) واما اسم ، كقولك ، جلست من عن يمينه .

واما (الكاف) فقد تكون حرفاً للتشبيه ، كقولك : زيد كعمرو ، وقد تكون اسما » كقول الشاعر .

يضحكن عن كالبرد المنهم

وأما (مذ) و (منذ) فحرفان لابتداء الغاية في الزمان ، تقول : ما رأيته مذ اليوم ، ومنذ يوم الجمعة ، وقد يكونان اسمين اذا رفعا ما بعدهما .

القسم الثالث : ما يكون حرفاً ، وفعلا ، كحاشا . وخلا ، وعدا ، فانها تخفض ما بعدها بالحرفية ؛ وقد تنصبه بالفعلية .

ومنها الحرف المضارع للفعل ، وهو ينصب الاسم ويرفع الخبر . مثل (ان ، وأن ، ولكن ؛ وكأن ، وليت ؛ ولعل .

ومنها حروف العطف : وهي عشرة : منها أربعة تشترك في جمع المعطوف ، والمعطوف عليه في حكم ، غير أنها تختلف في أمور أخرى .

وهذه هي (الواو ، والفاء ، وثم ؛ وحتى) .

أما « الواو » فقد اتفق جماهير اهل الادب على انها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معية ؛ ونقل عن بعضهم انها للترتيب مطلقاً ، ونقل عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع ، كقوله (ياايها الذين آمنوا ؛ اركعو ، واسجدوا)

وقيل انها ترد بمعني « او » كقوله تعالى (أولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع) قيل ، اراد مثنى ؛ أو ثلاث ، او رباع ، وقد ترد للاستئناف ، كالواو في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) تقديره ، والراسخون يقولون آمنا به ، وقد ترد بمعنى « مع » في باب المفعول معه ، تقول جاء البرد والطيالسة ، وقد ترد بمعنى « اذ » قال الله تعالى : (ثم انزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا) ، الى قوله (وطائفة قد أهمتهم انفسهم) اي اذ طائفة قد اهمتهم انفسهم .

احتج القائلون بالجمع المطلق من تسعة اوجه .

الاول : انه لو كانت « الواو » في قول القائل(رايت زيداً وعمرا)للترتيب لما صح قوله تعالى (ادخلوا الباب سجـدا وقولوا حطة) في آية، وفي آية اخرى (وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً) مع اتحاد القضية ، لما فيه من جعل المتقدم متأخرا والمتأخر متقدماً .

الثاني أنه لو كانت للترتيب ، لما حسن قول القـائل « تقاتل زيد وعمرو » إذ لا ترتيب فيـه .

الثالث : أنه كان يلزم أن يكون قول القائل « جاء زيد وعمرو » كاذبا عنـد مجيئهما معاً ، أو تقدم المتأخر ؛ وليس كذلك .

الرابع : انه كان يلزم ان يكون قوله « رأيت زيداً وعمراً بعده » تكريراً ، و « قبله » تناقضاً :

الخامس : أنها لو كانت للترتيب ، لما حسن الاستفسار عن تقـدم أحدهما ، وتأخر الآخر ، لكونه مفهوما من ظاهر العطف .

السادس: انه كان يجب على العبد الترتيب،عند قول سيده له، إيت بزيد وعمرو

السابع : هو ان واو العطف في الأسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع ، وفي الاسماء المتماثلة مجرى ياء التثنية،وهما لا يقتضيان الترتيب فكذلك ماهو جار مجراهما.

الثامن : أن الجمع المطلق معقول ، فلا بدله من حرف يفيده ، وليس ثم من الحروف ما يفيده سوى (الواو) بالاجماع فتعين أن يكون هو (الواو) .

التاسع : انها لو أفادت الـترتيب ، لدخلت في جواب الشرط كالفاء ، ولا يحسن ان يقال(اذا دخل زيد الدار وأعطهدرهما) كما يحسن ان يقال (فأعطه درهما)

ولقائل أن يقول : على الوجه الأول , إذا كان من أصل المخالف ان « الواو » ظاهرة في الترتيب ، فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزا ، وعلى هـذا فحيث تعذر حملها على الترتيب في الآيتين المذكورتين ؛ لا يمنـع من استعمالها في غـير الترتيب بجهة التجوز .

وكذلك الكلام في قولهم (تقاتل زيد وعمرو) ولا يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب أن يتجوز عنه بالفاء وثم ، إذ هو غير لازم مع اختلاف الحروف

وعلى الوجه الثالث : انه لا يلزم ان يكون كاذبا بتقدير المعية ، أو تقدم المتأخر في اللفظ لامكان التجوز بها عن الجمع المطلق ، كما لو قال (رأيت أسدا) وكان قد رأي إنسانا شجاعاً .

وعلى الرابع : انه اذا قال « رأيت زيداً وعمرا بعده » لا يكون تكريراً ، لأنه يكون مفيداً لإمتناع حمله على الجمع المطلق ، لإحتمال توهمه بجهة التجوز ، وإذا قال (رأيت زيدا وعمرا قبله) لا يكون تناقضاً ؛ لكونه مفيداً لارادة جهة التجوز .

وعلى الخامس: أنه انما حسن الاستفسار لاحتمال اللفظ له تجوزا

وعلى السادس أنه انما لم يجب على العبد الترتيب نظراً الى قرينة الحال المقتضية لارادة جهة التجوز، حتى انه لو فرض عدم القرينة، لقد كان ذلك موجباً للترتيب .

فان قيل : لو كانت « الواو » حقيقة في الترتيب ، فافادتها للجمع المطلق عند تفسيرها به ، إن كان مجازاً : فهو خلاف الأصل ، وان كان حقيقة ، فيلزم منه الاشتراك ، وهو أيضاً على خلاف الأصل .

قلنا : ولو كانت حقيقة في الجمع المطلق ، فافادتها للترليب عند تفسيرها به وان كان مجازاً فهو خلاف الأصل ، وان كان حقيقة كان مشتركا ، وهو خلاف الأصل ، وليس احد الامرين أولى من الآخر .

فان قيل : بل ماذكرناه أولى ، لانها إذا كانت حقيقة في الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصه ويدل عليه ، وإذا كانت حقيقة في الجمع المطلق ، لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة (الفاء) و (ثم) عليه .

قلنا : فنحن انما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين (الفاء) و(ثم) وذلك مما تدل عليه (الفاء) و (ثم) دلالة مطابقة ، بل اما بجهة التضمن أو

الا لتزام ، وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن او الالتزام فتدل على الجمع المطلق هذه الدلالة ، وعند ذلك فليس إخلاء الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه أولى من اخلاء الجمع المطلق .

وعلى السابع : ان ماذكروه انما يلزم ان لو كانت (الواو) جارية مجرى (واو) الجمع و (ياء) التثنية مطلقاً ، وليس كذلك ، لأنه لا مانع من كونها جارية مجراهما في مطلق الجمع ، مع كونها مختصة بالترتيب ، كما في (الفاء) و (ثم) .

وعلى الثامن أنه كما أن الجمع المطلق معقول ، ولا بدله من حرف يدل عليه ، فالترتيب المطلق أيضاً معقول ولا بدله من حرف يدل عليه ؛ وليس ما يفيده بالاجماع سوى (الواو) فتعين ؛ كيف وإن الجمع المطلق حاصل بقوله (رأيت زيداً ، رأيت عمراً) .

وعلى التاسع : أن ما ذكروه منتقض بثم وبعد .

وأما المثبتون للترتيب ؛ فقد احتجوا بالنقل ، والحكم ، والمعنى .

أما النقل : فقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اركعوا ، واسجدوا) فانه مقتض للترتيب .

وأيضاً ماروي انه لما نزل قوله تعالى (إن الصفا والمروة من شعائر الله) قال الصحابة للنبي عليه السلام (بم نبدأ) قال (ابدأو بما بدأ الله به (١)) ولولا ان (الواو) للترتيب ، لما كان كذلك .

وأيضاً ما روى ان واحداً قام بين يدي رسول الله وقال (من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ، ومن عصاهما فقد غوى) فقال عليه السلام (بئس خطيب القوم أنت: قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى(٢)) ولو كانت(الواو) للجمع المطلق ، لما وقع الفرق .

---

(١) الذي في صحيح مسلم أنه لما دنا من الصفا قرأ إن الصفا والمروة من شعائر الله وقال ابدأ بما بدأ الله به ، وفي رواية في النسائي نبدأ بما بدأ الله به وفي أخرى ابدؤا بما بدأ الله به وليس في رواية منها ذكر سؤال الصحابة . : (٢) انظر كلام ابن حجر على هذا الحديث عند شرحه ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان ــ ج ١ ــ من فتح الباري

وأيضا ماروى عن عمر انه قال لشاعر قال ، (كفى الشيب والاسلام للمرء ناهياً) لو قدمت الاسلام على الشيب لأجزتك (وكان عمر من اهل اللسان ، وذلك يدل على الترتيب .

وأيضاً ماروي ان الصحابة أنكروا على ابن عباس ، وقالوا له (لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج ؛ وقد قال الله (وأتموا الحج والعمرة لله (و كانوا أيضاً من أهل اللسان وذلك يدل على الترتيب ، ولولا أن (الواو) للترتيب، لما كان كذلك.

وأما الحكم، فانه لو قال الزوج لزوجته قبل الدخول بها (أنت طالق طالق وطالق وقع بها طلقة واحدة ، ولو كانت (الواو) للجمع المطلق لوقعت الثلاث، كما لو قال لها : أنت طالق ثلاثا .

وأما المعنى، فهو أن في اللفظ يستدعي سبباً ، والترتيب في الوجود صالح له، فوجب الحمل عليه .

أجاب النافون عن النقل : أما الآية ، فلا نسلم أن الترتيب مستفاد منها، بل من دليل آخر، وهو أن النبي عليه السلام صلى ورتب الركوع قبل السجود، وقال (صلوا كما رأيتموني أصلي) ولو كانت (الواو) للترتيب ؛ لما احتاج النبي عليه السلام الى هذا البيان .

وأما قوله عليه السلام (ابدأو بما بدأ الله به) فهو دليل عليهم ، حيث سأله الصحابة عن ذلك مع أنهم من اهل اللسان ، ولو كانت (الواو) للترتيب لما احتاجوا الى ذلك السؤال .

ولقائل أن يقول ، ولو كانت للجمع المطلق ، لما احتاجوا الى السؤال ، فيتعارضان ؛ ويبقى قوله عليه السلام(ابدأوا بما بدأ الله به) وهو دليل الترتيب

وأما قوله عليه السلام (قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى) إنما قصد به ايراد ذكر الله تعالى أولا مبالغة في تعظيمه ، لا أن « الواو » للترتيب، ويدل عليه ان معصية الله ورسوله لا انفكاك لاحداهما عن الأخرى، حتى يتصور فيهما الترتيب.

وأما قول عمر،فبنى على قصد التعظيم بتقديم ذكر الأعظم؛لاعلى قصد الترتيب .

وأما قصة الصحابة مع ابن العباس، فلم يكن مستند إنكارهم لأمره بتقديم العمرة على الحج ،كون الآية مقتضية لترتيب العمرة بعد الحج ، بل لأنها مقتضية للجمع المطلق ، وأمره بالترتيب مخالف لمقتضى الآية ؛كيف وإن فهمهم لترتيب العمرة على الحج من الآية معارض بما فهمه ابن عباس؛ وهو ترجمان القرآن .

وأما الحكم فهو ممنوع علي أصل من يعتقد ان « الواو » للجمع المطلق :وبه قال أحمد بن حنبل وبعض أصحاب مالك ، والليث بن سعد، وربيعة وابن ابي ليلى وقد نقل الشافعي ما يدل عليه في القديم ،وإن سلم ذلك فالوجه في تخريجه أن يقال اذا قال لها أنت طالق ثلاثاً ، فالأخير تفسير الأول، والكلام يعتبر بجملته، بخلاف قوله : أنت طالق وطالق وطالق .

وأما المعنى فهو منقوض بقوله : رأيت زيداً ، رأيت عمراً . فان تقديم أحد الاسمين في الذكر لا يستدعي تقديمه في نفس الأمر اجماعا ؛كيف وانه يجوز ان يكون السبب فيتقديمه ذكراً لزيادة حبه له واهتمامه بالاخبار عنه، أو لأنه قصد الاخبار عنه لاغير،ثم تجدد له قصد الاخبار عن الآخر عند إخباره عن الأول .

وبالجملة فالكلام في هذه المسألة متجاذب، وإن كان الأرجح هو الأول في النفس.

واما «الفاء» و «ثم» و «حتى» فانها تقتضي الترتيب، وتختلف من جهات اخرى.

فأما « الفاء » فمقتضاها ايجاب الثاني بعد الأول من غير مهلة . هذا مما انفق الادباء على نقله عن اهل اللغة ، وقوله تعالى (وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا) وان كان مجيء البأس لا يتأخر عن الهلاك ، فيجب تأويله بالحكم بمجيء البأس بعد هلاكها ضرورة موافقة النقل(١)،وقوله تعالى(لا تفتروا على الله كذبا

(١) مجيء البأس مقارن للاهلاك فالحكم به مقارن للاهلاك أو سابق عليه فلا يصلح ذلك التأويل ، وأقرب من ذلك وأبعد عن اللبس والغموض ان يقال التقدير اردنا اهلاكها فجاءها او يقال الفاء لترتيب ما بعدها من التفسير والتفصيل عل ما قبلها من المجمل وهو الاهلاك وليس بلازم ان يكون الترتيب زمانيا .

فيسحتكم بعذاب) وقوله تعالى « وان كنتم على سفـــر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة » فانه ، وان كان الاسحات بالعذاب مما يتراخى عن الافتراء بالكذب وكذلك الرهن مما يتراخي عن المداينة ؛ غير انه يجب تأويله بأن حكم الافتراء، الاسحات ، وحكم المداينة ، الرهنية ؛ لما ذكرناه من موافقة النقل ،

وقد ترد « الفـــاء » مورد « الواو » كقول الشاعر :

(بسقط اللواي بـــين الدخول فحومل)

وأما (ثم) فانها توجب الثاني بعد الأول بمهلة، وقوله تعالى (واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى) وان كان الاهتداء يتراخى عن التوبة والايمان والعمل الصالح (فيجب حمله على دوام الاهتداء وثباته ،ضرورة موافقة النقل ،

وقيل إنها قد ترد بمعنى (الواو) كقوله تعالى (فالينا مرجعهم، ثم الله شهيد على ما يفعلون) لاستحالة كونه شاهداً بعد ان لم يكن شاهداً.

وأما (حتى) فموجبة لكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه، نحو قولك : مات الناس حتى الانبياء، وقدم الحاج حتى المشاة ؛ فالاول افضله والثاني دونه.

وثلاثة منها تشترك في تعليق الحكم بأحد المذكورين وهي : أو ، وإما ؛ وأم .

إلا ان (أو) و (إما) يقعان في الخبر والامر والاستفهام ، و (أم) لا تقع الا في الاستفهام ، غير أن (أو) و (إما) في الخبر للشك ، تقول : جاء زيد أو عمرو ، وجاء اما زيد واما عمرو ، وفي الامر للتخيير تقول : اضـــرب زيداً أو عمرا ، واضرب اما زيداً وامـــا عمرا ، والأباحة تقول : جالس الحسن أو ابن سيرين ، و (أو) في الاستفهام مع الشك في وجود الامرين ، و (أم) مع العلم بأحدهما والشك في تعيينه .

وثلاثة منها تشترك في أن المعطوف مخالف للمعطوف عليه في حكمه ، وهي : لا ؛ وبل ، ولكن، تقول ، جاءني زيد لا عمر بل عمر،وما جاءني زيد لكن عمرو.

ومنها حروف النفي ، وهي ما ؛ ولا ، ولم ؛ ولما ؛ ولن ؛ وان بالتخفيف.

فاما (ما) فلنفي الحال ، أو الماضي القريب من الحال كقولك ما تفعل ، ما فعل .

وأما (لا) فلنفي المستقبل ، اما خــبراً ، كقولك ، لا رجل في الدار ، أو نهيــاً ؛ كقولك : لا تفعل ، أو دعاء كقولك ؛ لا رعاك الله .

وأما (لم) و (لما) فلقلب المضارع الى الماضي ، تقول: لم يفعل ، ولما يفعل .

و (لن) لتأكيد المستقبل ، كقولك لن أبرح اليوم مكاني ، تأكيداً لقولك : لا أبرح اليوم مكاني .

و (ان) لنفي الحال : كقوله تعالى « ان كانت الا صيحة واحدة » .

ومنها حروف التنبيه ، وهي : ها ، وألا ، وأما .

تقول : ها أفعل كذا ، وألا زيد قائم . واما إنك خارج .

ومنها حروف النداء ، وهي : يا ، وايا ، وهيا ، وأي ، والهمزة ، ووا .

والثلاثة الأول لنداء البعيد ؛ وأي والهمزة للقريب ، و (وا) للندبة .

ومنها حروف التصديق والايجاب ، وهي : نعم ، وبلى ، وأجل ، وجير ، وإي ، وإن .

فنعم ، مصدقة لما سبق من قول القائل : قام زيد ، ما قام زيد .

و (بلى) لا يجاب ما نفى كقولك ، بلى ، لمن قال : ما قام زيد .

وأجل لتصديق الخبر لا غير ، كقولك : أجل . لمن قال جاء زيد .

و (جير) و (إن) و (إي) للتحقيق ! تقول: جير لأفعلن كذا ، وإن الأمر كــذا ، وإي والله :

ومنها حروف الاستثناء وهي ، إلا ، وحاشا ، وعدا ، وخلا .

والحرف المصدرى وهو : (ما) في قولك: أعجبني ما صنعت ، أي صنعك و (أن) في قولك أريد أن تفعل كذ ، أي فعلك .

وحروف التحضيض ، وهي لولا ، ولوما ؛ وهلا ؛ وألا فعلت كذا ، اذا أردت الحث على الفعل .

وحرف تقريب الماضي من الحال ؛ وهو (قد) في قولك : قد قام زيد .

وحروف الاستفهام ؛ وهي : الهمزة ، وهل : في قولك : أزيد قام ؟ وهل زيد قائم ؟ .

وحروف الاستقبال ، وهي : السين ، وسوف وأن ، ولا ، وإن . في قولك سيفعل ، وسوف يفعل ، وأريد أن تفعل ، ولا تفعل ، وإن تفعل .

وحروف الشرط ؛ وهي : إن، ولو في قولك إن جئتني، ولو جئتني اكرمتك.

وحرف التعليل : وهو كي ، في قولك : قصدت فلاناً كي يحسن الي .

وحروف الردع . وهو كلا ، في قولك جواباً لمن قال لك : إن الأمر كذا

ومنها حروف اللامات، وهي : لام التعريف الداخلة على الاسم المنكر لتعريفه كالرجل ، ولام جواب القسم في قولك : والله لأفعلن كذا ، والموطئة للقسم ، في قولك : والله لئن أكرمتني لأكرمتك ولام جواب لو ؛ ولولا . في قولك : لو كان كذا لكان كذا ، ولولا كان كذا لكان كذا ، ولام الأمر في قولك : ليفعل زيد ، ولام الابتداء في قولك : لزيد منطلق .

ومنها تاء للتأنيث الساكنة . في قولك : فعلت .

ومنها التنوين ، والنون المؤكدة . في قولك : والله لأفعلن كذا .
وهذا آخر الكلام في النوع الأول .

النوع الثاني : في تحقيق مفهوم المركب من مفردات الألفاظ ، وهو الكلام .

اعلم أن اسم الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة، وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة (١) ، على ما حققناه ، في كتبنا الكلامية ؛ والمقصود ههنا انما هو معنى الكلام اللساني دون النفساني .

والكلام اللساني قد يطلق تارة على ما ألف من الحروف والاصوات من غير دلالة على شيء ، ويسمى مهملا . والى ما يدل : ولهذا ، يقال في اللغة : هذا

(١) الصحيح انه اسم لهما وقد يطلق ويراد به احدهما بقرينة كلفظ الانسان اسم لمجموع البدن والروح وقد يطلق ويراد به احدهما بقرينة .

كلام مهمل ، وهذا كلام غير مهمل ، وسواء كان إطــلاق الكلام على المهمل حقيقة أو مجازاً ، والغرض ههنا انما هو بيان الكلام الذي ليس بمهمل لغة :

وقد اختلف فيه. فذهب اكثر الاصوليين الى ان الكلمة الواحدة، اذا كانت مركبة من حرفين فصاعداً كلام ، ولا جرم ، قالوا في حــده : هو ما انتظم من الحروف المسموعة المميزة المتواضع على استعمالها الصادرة عن مختار واحــد ، وقصدوا بالقيد الاول الاحتراز عن الحرف الواحد: كالزاي من زيد، وبالقيد الثاني : الاحتراز عن حروف الكتابة ، وبالقيد الثالث ، الاحتراز عن اصوات كثير من البهائم ؛ والمهملات من الالفاظ ، وبالقيد الرابع ؛ الاحتراز عن الاسم الواحد، اذا صدرت حروفه كل حرف من شخص؛ فانه لا يسمى كلاما .

ومنهم من قال ان الكلمة الواحدة تسمى كلاما ، لكن اختلفوا فيما اجتمع من كلمات ، وهو غير مفيد ، كقول القائل : زيد لا كلما ، ونحوه ، هل هو كلام ؟ فمنهم من قال إنه كلام ، لان آحاد كلمــاته وضعت للدلالة

ومنهم من لم يسمه كلاما ، والنزاع في إطــلاق اسم الكلام في هذه الصور مائل الى الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة بالاتفاق من اهل الادب ،

وأما مأخذه في اصطلاح أهل اللغة ، قــال الزمخشري ، وهو ناقد بصير في هذه الصناعة · (الكلام هو المركب من كلمتين ، أسندت إحداهما الى الأخرى) فقوله (المركب من كلمتين) احتراز عن الكلمة الواحدة، وقوله (أسندت احداهما الى الاخرى) احتراز عن قولك : زيد عمرو ، وعن قولك : زيد علي ، أو زيد في ، أو قام في. فان المجموع منهما مركب من كلمتين وليس بكلام ، لعدم إسناد إحداهما الى الأخرى ، وأقل ما يكون ذلك من اسمين كقولك : زيد قائم ، أو اسم وفعل ، كقولك : زيد قام ، وتسمى الأولى جملة اسمية ؛ والثانية جملة فعليــة ولا يتركب الكلام من الاسم والحرف فقط ، ولا من الافعــال وحدها ، ولا من الحروف ، ولا من الافعال والحروف .

فان قيل : ما ذكرتموه من الحد منتقض بما تركب من كلمتين أسندت احداهما الى الأخرى ، وهما مهملتنان ، فانه لا يكون كلاما ، وذلك كما لو أسندت مقلوب زيد الى مقلوب رجل ، فقلت (ديز هو لجر) .

قلنا : المراد من الكلمة التي منها التأليف ، اللفظة الراحدة الدالة بالوضع على معنى مفرد ، ولا وجود لذلك فيا ذكروه ، غير أن ما ذكروه من الحد يدخل فيه قول القائل : حيوان ناطق ، وانسان عالم ، وغير ذلك من النسب التقييديه . فانه لا يعد كلاما مفيداً ، وإن أسند فيه إحدى الكلمتين الى الأخري ، والواجب أن يقال : الكلام ما نألف من كلمتين تأليفاً يحسن السكوت عليه .

الأصل الثاني

في مبدأ اللغات ، وطرق معرفتها

أول ما يجب تقديمه أن ما وضع من الالفاظ الدالة علىمعانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه أم لا .

فذهب أرباب علم التكسير وبعض المعتزلة الى ذلك ، مصيراً منهم إلى انه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية ، لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره ، ولا وجه له فانا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع ،لو وضع لفظ الوجود على العدم ، والعدم على الوجود ، واسم كل ضد على مقابله لما كان ممتنعا . كيف وقد وضع ذلك كما في اسم الجون والقرء ، ونحوه، والاسم الواحد لا يكون مناسباً بطبعه لشيء ؛ ولعدمه (١) ، وحيث خصص الواضع بعض الألفاظ ببعض المدلولات إنما كان ذلك نظراً الى الارادة المخصصة ، كان الواضع هو الله تعالى، أو المخلوق إما لغرض. أو لا لغرض، واذا بطلت المناسبةالطبيعية، وظهر أنمستند تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني إنما هوالوضع الاختياري ،

---

(١) لعله ولضده .

فقد اختلف الأصوليون فيـه :

فذهب الاشعري واهل الظاهر ، وجماعة من الفقهـاء الى ان الواضع هو الله تعالى ، ووضعه متلقي لنـا من جهة التوقيف الالهي ، إما بالوحي ، او بأن يخلق الله الاصوات والحروف ، ويسمعها لواحد أو لجماعة ؛ ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني ، محتجين على ذلك بآيات .

منها قوله تعالى (و علم آدم الاسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبئوني بأسماء هولاء ان كنتم صادقين * قالوا : سبحانك، لاعلم لنا إلا ما علمتنا) دل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله تعالى .

ومنها قوله تعالى (مافرطنا في الكتـاب من شيء) وقوله تعالى (تبياناً لكل شيء) وقوله تعالى(اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم) واللغات داخلة في هذه المعلومات وقوله تعـالى (إن هي الا أسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطـان) ذمهم على تسميه بعض الاشيـاء من غير توقيف ؛ فدل على ان ما عداها توقيف .وقوله تعالى (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم)والمراد به اللغات لا نفس اختلاف هيآت الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات أبلغ في مقصود الآية ، فكان أولى بالحمل عليه .

وذهبت البهشمية (١) وجماعة من المتكلمين الى أن ذلك من وضـع أرباب اللغـات واصطلاحهم ، وأن واحدا أو جماعة انبعثت داعيته ، أو دواعيهم ، الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار، كما يفعـل الوالدان بالولد الرضيع ؛ وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالاشـارة والتكرار مرة بعد أخرى ؛ محتجين على ذلك بقوله تعالى (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) وهذا دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف .

وذهب الاستاذ أبو إسحق الاسفرائيني الى ان القـدر الذي يدعو به الانسان غيره الى التواضع ، بالتوقيف ، والا فلو كان بالاصطلاح ؛ فالاصطـلاح عليه

(١) نسبه الى ابي هاشم الجبائي على طريق النحت واسمه عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي

متوقف على ما يدعو به الانسان غيره الى الاصطلاح على ذلك الامر ، فان كان بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع ، فلم يبق غير التوقيف ، وجـوز حصول ما عدا ذلك بكل واحد من الطريقين .

وذهب القاضي ابو بكر وغيره من اهل التحقيق , الى ان كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته وأما وقوع البعض دون البعض،فليس عليه دليل قاطع، والظنون فتعارضة يمتنع معها المصير الى التعيين

هذا ما قيل ، والحق ان يقال إن كان المطـلوب في هذه المسألة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب. فالحق ما قاله القـاضي ابو بكر إذ لا يقين من شيء منها على ما يأتي تحقيقه .

وان كان المقصود انما هو الظن ، وهو الحق فالحق ما صار اليه الاشعري، لما قيل من النصوص لظهورها في المطلوب .

فان قيل لانسلم ظهور النصوص المذكورة في المطلوب .

أما قوله تعالى(وعلم آدم الاسماء كلها) فالمراد بالتعليم انما هو الهامه، وبعث داعيته على الوضع ، وسمي بذلك معلماً (١) لكونه الهادي اليه، لا بمعنى انه افهمه ذلك بالخطاب على ما قال تعالى في حق داود (وعلمناه صنعة لبوس لكم) معناه الهمناه ذلك ؛ وقوله تعالى في حق سليمان (ففهمناها سليمان) أي ألهمناه .

سلمنا ان المراد به الافهام بالخطاب والتوقيف ، ولكن أراد به كل الاسمـاء مطلقاً ، أو الاسماء التي كانت موجودة في زمانه ؛ الاول ممنوع ؛ والثاني مسلم .

سلمنا أنه اراد به جميع الاسماء مطلقاً ، غير ان ذلك يدل على ان علم آدم بها كان توقيفياً ، ولا يلزم ان يكون أصلها بالتوقيف لجواز ان يكون من مصطلح خلق سابق على آدم ، والباري تعالى علمه ما اصطلح عليه غيره .

سلمنا ان جميع الاسماء المعلومة لآدم بالتوقيف له ولكنه يحتمل انه أنسيها، ولم

---

(١) الاولى سمى الهامه تعليما لهدايته اليه .

يوقف عليها من بعده ، واصطلح اولاده من بعده على هـذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات .

وأما قول الملائكة (لا علم لنا الا ما علمتنا) فلا يدل على ان اصل اللغـات التوقيف لما عرف في حق آدم .

وقوله تعالي (ما فرطنا في الكتاب من شيء)فالمراد به ان ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه ، وان كان المراد به انه بـين فيه كل شيء ، فلا منافاة بينه وبين كونه معرفاً للغات من تقدم .

وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى (تبياناً لكل شيء) وعن قوله تعالى (علم الانسان ما لم يعلم) .

وأما آية الذم فالذم فيها ، انما كان على إطلاقهم أسماء الاصنام مع اعتقادهم كونها آلهـة .

وأما آية اختلاف الالسنة ، فهي غير محمولة على نفس الجارحة بالاجماع ، فلا بد من التـأويل .

وليس تأويلها بالحمل على اللغات أولى من تأويلها بالحمل على الاقـدار على اللغات ؛ كيف وان التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة عل تلك المعاني ، وذلك لا يعرف الا بأمر خارج عن تلك الألفاظ ، والكلام فيه ان كان توقيفياً كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع ، فلم يبق غير الاصطلاح .

ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه). وذلك يدل على سبق اللغات على البعثة .

والجواب : قوله المراد من تعليم آدم الهامه بالوضع والاصطلاح مع نفسه ، وهو خلاف الظاهر من اطلاق لفظ التعليم؛ولهذا فان من اخترع امراً، واصطلح عليه مع نفسه ، يصح ان يقال انه ما علمه احد ذلك ، ولو كان اطلاق التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع نفسه حقيقة لمـا صح نفيه ؛ وحيث صح نفيه ، دل

على كونه مجازاً ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ؛ ولا يلزم من التأويل فيما ذكروه من التعليم فى حق داود وسليمان التأويل فيما نحن فيه ، الا ان الإشتراك (١) في دليل التأويل ، والأصل عدمه .

وقولهم : اراد به الاسماء الموجودة في زمانه ، انما يصح ان لو لم يكن جميع الاسماء موجودة في زمانه ، وهو غير مسلم ، بل الباري تعالى علمه كل ما يمكن التخاطب به ، ويجب الحمل عليه عملا بعموم اللفظ .

قولهم : من الجائز ان يكون جميع الاسماء من مصطلح من كان قبل آدم .

قلنا : وان كان ذلك محتملا ، الا ان الأصل عدمه ، فمن ادعاه يحتاج الى دليل ، وبه يبطل انه يحتمل انه انسيها ، إذ الأصل عدم النسيان ، وبقاء ما كان على ما كان .

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من التأويل قول الملائكة (لا علم لنا الا ما علمتنا)اذ هو مبني على ماقيل من التأويل في حق آدم ، وقد عرف جوابه .

قولهم : المراد من قولة تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) انه لا تفريط فيما في الكتاب ، ليس كذلك . فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعاً ، فحمل اللفظ عليه لا يكون مفيداً .

قولهم : لا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من تقدم فقد سبق جوابه ، وبه يخرج الجواب عما ذكروه على قوله تعالى : (تبيانا لكل شيء) وعن قوله (علم الانسان ما لم يعلم) .

قولهم في آية الذم ؛ انما ذمهم على اعتقادهم ؛ كون الأصنام آلهة ، فهو خلاف الظاهر من اضافة الذم الى التسمية ، ولا يقبل من غير دليل (٢) .

---

(١) صوابه اشتراكا .

(٢) ليس للأصنام من صفات الربوبية والجلال والكمال مايوجب عبادتها وتسميتها آلهة فكان تسميتها بذلك كذبا وزوراً لذا ذمهم الله وانكر عليهم هذه التسمية بقوله (ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم . . الخ) وبين سبحانه انها مجرد أسماء لا حقيقة لها وليس لها من العقل أو النقل سلطان يصفها .

وما ذكروه على الآية الأخيرة ، فـلا يخفى ان الترجيح بحمل اللفظ عـلى اختلاف اللغات دون حمله على الأقدار ، على الغات ، أقل في الاضمار ، اذ هو يفتقر الى إضمار اللغات لاغير ، وما ذكروه يفتقر الى إضمار القدرة على اللغات ، فلا يصار اليـه :

قولهم : في المعنى انه يفضي الى التسلسـل . ليس كذلك ، فانه لا مانع ان يخلق الله تعالى العبارات ، ويخلق لمن يسمعها العلم الضروري بأن واضعا وضعها لتلك المعـاني ، كما سبق .

ثم ما ذكروه لازم عليهم في القول بالاصطلاح فان ما يدعي به الى الوضع ، والاصطلاح لا بد وان يكون معلوما . فان كان معلوما بالاصطلاح لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، فلم يبق غير التوقيف .

وما ذكروه من المعارضة بالآية الأخيرة، فانما يلزم ان لو كان طريق التوقيف منحصراً في الرسالة وليس كذلك ، بل جاز ان يكون أصـل التوقيف معلوما ، إما بالوحي من غير واسطة ؛ وإما بخلق اللغات، وخلق العلم الضروري للسامعين بأن واضعا وضعها لتلك المعاني على ما سبق .

وأما طرق معرفتها لنا ، فاعلم ان ما كان منها معلوما بحيث لايتشكك فيه مع التشكيك ، كعلمنا بتسمية الجوهر جوهراً، والعرض عرضاً، ونحوه من الأسامي . فنعلم ان مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع، ولم يكن معلوما لنا ، ولا تواتر فيه، فطريق تحصيل الظن به انما هو اخبار الآحاد ، ولعل الاكثر إنما هو الأول .

القسم الثالث

في المبادئ الفقهيّة والأحكام الشرعيّة

اعلم أن الحكم الشرعي يستدعي حاكما ، ومحكوما فيه ، ومحكوما عليه ، فلنفرض في كل واحد أصلا ، وهي أربعة أصول .

الأصل الأول

في الحاكم

اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به . ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن، ولا يقبح، ولا يوجب شكر المنعم ، وانه لا حكم قبل ورود الشرع . ولنرسم في كل واحد مسألة .

المسألة الأولى

مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وان العقل لا يحسن ولا يقبح، وانما إطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبارات ثلاثة . إضافية غير حقيقية .

أولها : إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض . والقبح على ما خالفه . وليس ذلك ذاتياً لاختلافه وتبدله بالنسبة الى اختلاف الأغراض . بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض .

وثانيها : إطلاق اسم الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله . ويدخل فيه أفعال الله تعالى . والواجبات والمندوبات . دون المباحات . وإطلاق اسم القبح على ما امر الشارع بذم فاعله .و يدخل فيه الحرام . دون المكروه والمباح وذلك ايضاً مما يختلف باختلاف ورود امر الشارع في الافعال

وثالثها : إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به ، والقـدرة عليه ان يفعله . بمعنى نفي الحرج عنه في فعله . وهو أعم من الاعتبار الاول (١) لدخول المباح فيه . والقبيح في مقابلته . ولا يخفى ان ذلك أيضاً مما يختلف باختـلاف الاحوال فلا يكون ذاتياً. وعلى هذا فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبار الثاني والثـالث . وقبله بالاعتبار الثالث . وما كان من افعال العقلاء قبل ورود الشرع فحسنه وقبيحه بالاعتبـار الاول والثالث . وبعـده بالاعتبـارات الثلاثة (٢) .

وذهب المعتزلة. والكرامية. والخوارج. والبراهمة(٣): والثنوية(٤) وغيرهم إلى ان الافعـال منقسمة الى حسنة وقبيحة لذواتها . لكن منهـا ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل. كحسن الايمان وقبح الكفران : أو بنظره كحسن الصدق المضرة ، وقبح الكذب النافع ، أو بالسمع كحسن العبادات ؛ لكن اختلفوا

---

(١) صوابه الثانى لانه هو الذي خرج منه المباح

(٢) الصحيح أن محل النزاع الحسن والقبح بمعنى اشتمال الفعل على مصلحة كان بها حسنا أو على مفسدة كان به قبيحا ثم نشأ عن ذلك خلاف آخر هل تثبت الاحكام بما في الافعال من حسن أو قبح ولو لم يرد شرع أو يتوقف ذلك على ورود الشرع فذهب الجبرية ومن في حكمهم الى نفى الحسن والقبح بهذا المعنى وجعلوهما تابعين لامر الشرع ونهيه لذلك جعلوا العلل في باب القيـاس أمارات،وذهب المعتزلة الى اثباتها وبناء الحكم عليها ولولم يرد شرع فأثبتوا لزوم الاحكام لها فاذا أدرك العقـل الحسن في فعـل قضى بطلبه وإذا أدرك القبح في فعل حكم بمنعه ولذلك جعلوا العلل في باب القياس بواعث ودواعى لبناء الحكم ، وذهب جماعة الى اثبات الحسن والقبح العقليين ونفوا التلازم بينهما وبين الاحكام وقالوا لا يثبت حكم الا بالشرع وأثبتوا بأدلة الفطرة والعقل والنقـل ما ذكر من الحسن والقبح وانهـا لا تستلزم الحكم بـل تنفيه حتى يثبته الشرع وجعلوا ادلة المعتزلة في اثباتها رداً على الجبرية في نفيهم لهما وجعلوا أدلة الجبرية رداً على المعتزلة في اثبات احكام الشرع بهما فاخذوا الحق من قول الفريقين وردوا باطل كل منهما بما مع الآخر من ادلة الحق ـ ارجع الى ج ١ من مدارج السالكين لابن القيم والى جواب اهل العلم والايمان لابن تيمية ففيهما تفصيل المذاهب وبسط الادلة .

(٣) البراهمة جماعة من حكماء الهند تبعوا فيلسوفا يسمى برهام فنسبوا اليه، وقيل انهم طائفة عبدت صنما يسمى برهم فنسبت اليه .

(٤) طائفة تزعم ان النور والظلمة ازليان قديمان فنسبت الى الاثنين .

فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن ، والقبيــح غـير مختص بصفة موجبة لحسنـــه وقبحه .

ومنهم من أوجب ذلك كالجبائية .

ومنهم من فصل وأوجب ذلك في القبيح دون الحسن ونشأ بينهم بسبب هـذا الاختلاف اختلاف في العبارات الدالة على معنى الحسن والقبح، أومأنا اليها والى مناقضتهم فيها في علم الكلام .

وقد احتج أصحابنـــا بحجج :

الأولى : انه لو كان الكذب قبيحـــاً لذاته . للزم منه انه إذا قال إن بقيت ساعة أخرى كذبت ان يكون الحسن منه في الساعة الاخرى الصدق . أو الكذب والاول ممتنع لما يلزمه من كذب الخبر الاول وهو قبيح : وما لزم منه القبيح فهو قبيح : فلم يبق غير الثاني وهو المطلوب :

الثانية : لو كان قبح الخبر الكاذب ذاتياً ، فاذا قال القائل : زيد في الدار ، ولم يكن فيها فالمقتضي لقبحه، إما نفس ذلك اللفظ، وإما عدم المخبر عنه ؛ وإما مجموع الامرين ، واما امر خارج. الاول يلزمه قبح ذلك الخبر، وان كان صادقاً والثاني . يلزمه ان يكون العدم علة للأمرين الثبوتي ، والثـالث يلزمه ان يكون العدم جزء علة الأمر الثبوتي ، والكل محال(١)، وان كان الرابع ؛ فذلك المقتضى الخارج اما لازم للخبر المفروض، واما غير لازم ؛ فان كان الاول فان كان لازما لنفس اللفظ ؛ لزم قبحه وان كان صادقا ، وان كان لازما لعدم المخبر عنـــه أو لمجموع الأمرين ، كان العدم مؤثراً في الامر الثبوتي ، وهو محال. وان كان لازما لامرخارج؛ عادالتقسيم في ذلك الخارج ، وهو تسلسل وانلم يكن ذلك المقتضي

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الاصل في باب القياس أن تعليل الثبوتي بالعدمى مختلف فيه وان العدم المحض هو الذي لا يكون علة للحكم الثبوتي .

الخارج لازما للخبر الكاذب أمكن مفارقته له، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا . (١)

الثالثة ـ لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته ، فالمقتضي له لابد وأن يكون ثبوتياً ، ضرورة اقتضائه للقبح الثبوتي ، وهو ان كان صفة لمجموع حروف الخبر فهو محال ، لاستحالة اجتماعها في الوجود، وان كان صفة لبعضها، لزم ان تكون أجزاء الخبر الكاذب كاذبة ؛ ضرورة كون المقتضى لقبح الخبر الكاذب ، انما هو الكذب ، وذلك محال . (٢)

الرابعة ـ انه لو كان قبح الكذب وصفا حقيقيا؛ لما اختلف باختلاف الاوضاع وقد اختلف حيث ان الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كذبا وقبيحا بوضع الواضع له أمرا أو نهيا .

الخامسة ـ لو كان الكذب قبيحا لذاته ، لما كان واجبا ولا حسنا عندما إذا استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله .

السادسة ـ لو كان الظلم قبيحا لكونه ظلما ، لكان المعلول متقدما على علته ، لان قبح الظلم الذى هو معلول للظلم متقدم على الظلم ، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله وكان القبح مع كونه وصفا ثبوتيا ضرورة اتصاف العدم بنقيضه معللا بما العدم جزء منه ، وذلك لان مفهوم الظلم أنه اضرار غير مستحق؛ والاستحقاق عدم ، وهو ممتنع .

السابعة ـ ان افعال العبد غير مختارة له وما يكون كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا ، وبيان كونه غير مختار ان فعله ان كان لازما له ، لايسعه تركه ، فهو مضطر اليه، لا مختار له وان جاز تركه ، فان افتقر في فعله الى مرجح عاد التقسيم ؛ وهو تسلسل ممتنع ، والا فهو اتفاقى لا اختيارى .

(١) المقتضى القبح ماتضمنته مخالفة الخبر الواقع من مضار تفسد المجتمع وتصيب من كذب ومن خدع بخبره فصدقه وليس ذلك راجعا الى الخبر من حيث هو لفظ ولا لعدم المخبر عنه وحده اذ كل منها وحده لا يسمى كذبا وانما يرجع الى مخالفة الخبر لواقع المسميات كذبا وامتناع تعليل الثبوتي بالعدمي انما هو في العدمي المحض رما فيه البحث ليس منه .

(٢) تقدم ان المقتضي أمر ثبوتي وهو افساد البيئة والضرر اللاحق بمن كذبه وبمن صدقه وهو صفة لازمة لمخالفة المخبر للواقع وناشىء عنها وليس صفة للحروف ولا لبعضها .

وهذه الحجج ضعيفة :

أما الاولى : فلانه امكن ان يقال بأن صدقه في الساعة الاخرى حسن ، (١) ولا يلزم من ملازمة القبيح له قبحه، وان كان قبيحا من جهة استلزامه للقبيح فلا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح بالنظر الى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح ، كما هو مذهب الجبائية. وان قدر امتناع ذلك : فلا يمتنع الحكم بقبح صدقه لما ذكروه ، وقبح كذبه لكونه كذباً .

وأما الثانية : فلانه لا امتناع من القول بقبح الخبر مشروطاً بعدم زيد في الدار . والشرط غير مؤثر .

وأما الثالثة ، فلما يلزمها من امتناع اتصاف الخبر بكونه كاذباً وهو محال .

وأما الرابعة : فلانه لا مانع من ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطاً بالوضع . وعدم مطابقته للمخبر عنه ، مع علم المخبر به كما كان ذلك مشروطاً في كونه كذبا .

وأما الخامسة : فلان الكذب في الصورة المفروضة غير متعين لخلاص النبي لا مكان الاتيان بصورة الخبر من غير قصد له أو مع التعريض وقصد الاخبار عن الغير . واذا لم يكن متعينا له. كان قبيحاً وان قدر تعيينه ، فالحسن والواجب مالازمه من تخليص النبي . لا نفس الكذب واللازم غير الملزوم ، وغايته انه لا يأثم به مع قبحه ، ولا يحرم شرعا لترجح المانع عليه .

واما السادسة ، فلانه امكن منع تقدم قبح الظلم عليه ضرورة كونه صفة له . بل المتقدم انما هو الحكم على ما سيوجد من الظلم بكونه قبيحا شرعا وعرفا وأمكن منع تعليل القبح بالعدم وعدم الاستحقاق . وان كان لازما للظلم فلا

---

(١) التزام انسان الكذب في ساعة أخرى على تقدير مقالة قبيح واستمراره على ذلك ووفاؤه بما التزمه كلاهما قبيح فكان نقضه بصيانة نفسه عن الكذب وحرصه على الصدق في جميع اخباره يعد حسنا مستلزما للتخلص من القبيح لا للقبيح، وبذلك يتم الجواب ويكون قوله ولا يلزم من ملازمة القبح له قبحه وما بعده غير محتاج اليه في الجواب على ما فيه من المؤاخذة :

يلزم ان يكون داخلا في مفهومه فامكن أن يكون الظلم علة القبح بمـــا فيه من الأمر الوجودى . والعدم شرطه .

واما السابعة فلانه يلزم منها ان يكون الرب تعالى مضطراً الى افعاله . غـــير مختار فيها لتحقق عين ما ذكروه من القسمة في افعاله . وهو محال ، ويلزم ايضا منها امتناع الحكم بالحسن والقبح الشرعي على الافعال. والجواب يكون مشتركا .(١)

والمعتمد في ذلك أن يقال لو كان فعل من الافعـــال حسنا او قبيحا لذاته فالمفهوم من كونه قبيحا وحسنا ليس هو نفس ذات الفعل . والا كان من علم حقيقة الفعل عالما بحسنه وقبحه . وليس كذلك لجواز ان يعلم حقيقة الفعــل ويتوقف العلم بحسنه وقبحه على النظر . كحسن الصدق الضار . وقبح الكذب النافع . وان كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية لان نقيضه . وهو لا حسن ولا قبح . صفة للعدم المحض ، فكان عدميا . ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجوديا وهو قائم بالفعل لكونه صفة له . ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال ، وذلك لان العرض الذي هـــو محل العرض . لابد وان يكون قائما بالجوهر . أو بما هو في آخر الامر قائم بالجوهر . قطعا للتسلسل الممتنع . وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث الجوهر . تبعاً له فيه وقيام احد العرضين بالآخر لا معنى له سوى انه في حيث العرض الذي قيل انه قائم به . وحيث ذلك العرض هو حيث الجـــوهر . فهما في حيث الجوهر وقائمان به . ولا معنى لقيام احدهما بالآخر . وان كان قيـــام احدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به .

فان قيل ما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا . ومعلوما . ومقدوراً . ومذكوراً . وهو محال . ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مدلوله .

وبيانه من جهة الاستدلال ، والالزام .

امّا الإستدلال . فمن وجهين :

(١) وايضا هو مبني على ان العبد مجبور على ما يصدر عنه من الافعال وهو باطل .

الاول : اتفاق العقلاء على حسن الصدق النافع . وقبح الكـــذب المضر وكذلك حسن الايمان : وقبح الكفران . وغير ذلك . مـــع قطع النظر عن كل حالة تقدر من عرف او شريعة . او غير ذلك . فكان ذاتيا والعلم به ضروري.

الثاني : انا نعلم أن من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ، وقطع النظر في حقه عن الاعتقادات والشرائع وغير ذلك من الاحوال ، فانه يميل الى الصدق ، ويؤثره ، وليس ذلك الا لحسنه في نفسه .

وكذلك نعلم أن من رأى شخصاً مشرفا على الهلاك وهو قادر على انقاذه ؛ فانه يميل اليه ؛ وان كان بحيث لا يتوقع في مقابلة ذلك حصول غرض دنياوي ولا أخروي ، بل ربما كان يتضرر بالتعب والتعني ، وليس ذلك الا لحسنه في ذاته .

وأما من: جهة الالزام . فهـــو أنه لو كان السمع . وورود الامر والنهي ؛ هو مدرك الحسن والقبح ، لما فرق العاقل بين من أحسن اليه وأساء ، ولما كان فعل الله حسنا قبل ورود السمع . ولجـــاز من الله الامر بالمعصية ، والنهى عن الطاعة ، ولجاز إظهار المعجزة على يد الكذاب ، ولامتنع الحكم بقبح الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع ، ولكان الوجوب أيضا متوقفاً على السمع . ويلزم من ذلك إفحام الرسل من حيث ان النبي اذا بعث وادعى الرسالة ، ودعا الى النظر في معجزته ، فللمدعو أن يقول . لا أنظر في معجزتك . ما لم يجب علي النظر . ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك وهو دور .

والجواب . عن الأول :

أن ما ذكروه من الصفات فأمور تقديرية ، فمفهوم نقائضها سلب التقدير ، والامور المقدرة ليست من الصفات العرضية . فلا يلزم منه قيام العرض بالعرض (١) فان قيل مثله في الحسن والقبح ، فقد خرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات وهو المطلوب ، وعن المعارضة الأولى بمنع اجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما ذكروه . فان من العقلاء من لا يعتقد ذلك ، كبعض الملاحدة (٢) . ونحن أيضا

(١) لا نسلم انها من الصفات التقديرية فان العلم والذكر صفات ثبوتية كما لا يخفي؛ كما ان الحسن والقبح من الصفات الثبوتية ولا فرق .

(٢) ولكن لا يعتد بخلافهم لانحرافهم وخلافهم فيما ذكر وقد علم حسنه وقبحه ضرورة .

لا نوافق على قبح إيلام البهائم من غير جرم ولا غرض(١). وهو من صور النزاع وان كان ذلك متفقا عليه بين العقلاء. فلا يلزم أن يكون العلم به ضروريا. والا لما خالف فيه أكثر العقلاء عادة(٢). وان كان ذلك معلوما ضرورة فلا يلزم من (٣) ان يكون ذاتيا. الا ان يكون مجرداً عن أمر خارج(٤). وهو غير مسلم على ما يأتي.

وعن المعارضة الثانية. انه لا يخلو اما أن يقال بالتفاوت بين الصدق والكذب ولو بوجه أو لا يقال به. والاول يلزمه ابطال الاستدلال والثاني يمنع معه إيثار أحد الأمرين دون الآخر. وعلى هذا ان كان ميله الى الانقاذ لتحقق أمر خارج. فالاستدلال باطل. وان لم يكن فالميل الى الانقاذ لا يكون مسلما. وان سلم دلالة. ما ذكرتموه في حق الشاهد. فلا يلزم مثله في حق الغائب الا بطرق قياسه على الشاهد وهو متعذر لما بيناه في علم الكلام.

ثم كيف يقاس. قو الاجماع منعقد على التفرقة. بتقبيح تمكين السيد لعبيده من الفواحش. مع العلم بهم والقدرة على منعهم. دون تقبيح ذلك بالنسبة الى الله تعالى.

فان قيل: انما لم يقبح من الله ذلك لعدم قدرته على منع الخلق من المعاصي. وذلك لان ما يقع من العبد من المعصية. لابد وان يكون وقوعها معلوما للرب. والا كان جاهلا بعواقب الأمور وهو محال. ومنع الرب تعالى من وقوع ماهو معلوم الوقوع له لا يكون مقدوراً كما ذهب اليه النظام.

قلنا: فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة الى السيد. وأولى ان لا يكون السيد قادراً على المنع ومع ذلك فالفرق واقع.

---

(١) ايلام البهائم قبيح ان صدر من المخلوق من غير جرم أو غرض سليم فان كان من الله فلا بد له من حكمة وان لم نطلع عليها لقيام الدليل على عدله وحكمته.

(٢) انما خالف فيه من ذكر من الملاحدة (٤) صوابه منه

(٣) القصد اثبات ان الفعل منشأ مصلحة كان بها حسنا أو منشأ مفسدة كان بها قبيحا سواء أكان ذلك لذاته أم لملابساته.

والجواب : عن الإلزام الأول . ان مفهـوم الحسن والقبح بمعنى مـوافقة الغرض ومخالفته . وبمعنى ما للفاعل أن يفعله . وان لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع . لا بالمعنى الذاتي (١) .

وعن الثاني : ان فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى ان له فعله .

وعن الثالث : أنه لا معنى للطاعة عنـدنا إلا ما ورد الأمر به ، ولا معنى للمعصية الا ما ورد النهي عنه . وعلى هذا . فلا يمتنع ورد الأمر بما كان منهيا . والنهي بما كان مأموراً .

وعن الرابع . انه انما يلزم أن لو لم يكن لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي . وليس كذلك . وبه اندفاع الالزام الخامس ايضا .

وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدها . واذا بطـل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا . وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع . اذهما مبنيان على ذلك، غير ان عادة الاصوليين جـارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين اظهاراً لما يختص بكل واحد من الاشكالات والمناقضات .

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا واهل السنة ان شكر المنعم واجب سمعا ؛ لا عقلا ، خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي، احتج أصحابنا على امتناع ايجاب العقل لذلك ، بأن قالوا : لو كان العقل موجبا ، فلا بد وأن يوجب لفائدة ، والا كان ايجابه عبثاً وهو قبيح ، ويمتنع عود الفائدة الى الله تعالى لتعاليه عنها . وان عادت الى العبد فاما أن تعود اليه في الدنيا . او في الأخرى .

الاول محال : فان شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعـالى : لان الشكر فرع المعرفة . وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لهـا

(١) صوابه الثاني وهو تفسير الحسن بما امر الله بالثناء على فاعـله والقبيح بـما أمر الله بذم فاعله .

بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية ، وفعـل المستحسنات العقلية ، وهو فرع التحسين والتقبيح العقلي . وقد أبطلناه(١)، فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذي لا حظ للنفس فيه (٢) .

والثاني محال : لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشارع بها . ولا إخبار (٣) ؛ وايضا فانه لا معنى لكون الشيء واجبا سوى ترجح فعله على تركه . وبالعقل يعرف الترجيح لا أنه مرجح . فلا يكون موجبا . اذ المـوجب هو المرجح(٤) ، واذا بطل الا يجاب العقلي تعين الايجاب الشرعي ضرورة انعقاد الاجماع على حصر الوجوب في الشرع والعقل . فاذا بطل أحـد القسمين تعين الثاني منهما .

فان قيل : شكر المنعم معلوم لكل أحد ضرورة . فما ذكرتموه استدلال على ابطال أمر ضروري ؛ فلا يقبل . وان لم يكن كذلك . فلم قلتم ان ايجاب العقل للشكر لابد وان يكون لفائدة قولكم « حتى لايكون عبثا قبيحا » فهذا منكم لا يستقيم مع انكار القبح العقلي ، كيف وان تلك الفائدة اما ان تكون واجبة التحصيل، وإما أن لا تكون كذلك . فان كانت واجبة التحصيل استدعت فائدة أخرى . وهو تسلسل ممتنع .

---

(١) الحق ان في الافعال صفات هي منشأ حسنها او قبحها وقد دل على ذلك الحس والفطرة والعقل والشرع . والمخالف يعترف بذلك في تعليله الاحكام وبيان حكمها واسرارها وخاصة في القياس وبيان ميزة الشريعة الاسلامية على غيرها ، والممنوع استلزامها للاحكام الشرعية واثباتها بهما دون شرع .

(٢) بل لها في ذلك حظ هو ابتغاء رضوان الله ومثوبته في الدنيا والآخرة وان لم يعرف المكلف تفصيل الجزاء .

(٣) يكفي ان يعرف اجمالا ان هنا لك جزاءاً .

(٤) قد يلتزم الخصم ذلك ويدعى ان الحكم نسب الى العقل لمعرفته اياه وادراكه له عن طريق سببه وموجبه من حسن أو قبح في الفعل فلا يتبين الايجاب بالشرع ،فالواجب الاستدلال على المطلوب بالنصوص التي دلت على قيام العذر للعباد لو لم يرسل الله رسله هداة مبشرين ومنذرين والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة .

وان لم تكن واجبة ، فما يوجبه العقل بها «١» أولى أن لا يكون واجبا .

وان كان لفائدة فما المانع ان تكون الفائدة في الشكر نفس الشكر لا امرآ خارجا عنه ، كما أن تحصيل المصلحة ، ودفع المفسدة عن النفس مطلوب لنفسه لا لغيره .

وان كان لا بد من فائدة خارجة عن كون الشكر شكرآ ، فما المانع أن تكون الفائدة الأمن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر على ما أنعم الله به عليه من النعم ؛ اذ هو محتمل ، ولا يخلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله . وذلك من اعظم الفوائد . وان سلم دلالة ما ذكرتموه على امتناع الايجاب العقلي ، لكنه بعينه دال على امتناع الإيجاب الشرعي . والجواب ان ذاك «٢» يكون مشتركا ، وان لم يكن كذلك . ولكن ما ذكرتموه معارض بما يدل على جواز الايجاب العقلي ، وذلك انه لو لم يكن العقل موجبا لانحصرت مدراك الوجوب في الشرع ، لما ذكرتموه من الاجماع ، وذلك محال ، لما لا يلزم عنه من افحام الرسل ، وابطال مقصود البعثة . وذلك أن النبي اذا ادعى الرسالة ، وتحدى بالمعجزة ، ودعا الناس الى النظر فيها لظهور صدقه ؛ فللمدعو ان يقول : لا انظر في معجزتك ، الا ان يكون النظر واجبا علي شرعا ووجوب النظر شرعا متوقف على استقرار الشرع ، وذلك متوقف على وجوب النظر ، وهو دور ممتنع .

والجواب : لا نسلم ان العلم الضروري «٣» بما ذكروه عقلا ، إذ هو دعوى محل النزاع ، وان سلم ذلك ، لكن بالنسبة الى من ينتفع بالشكر ، ويتضرر بعدمه . واما بالنسبة الى الله تعالى مع استحالة ذلك في حقه فلا «٤» .

قولهم : لم قلتم برعاية الفائدة ، قلنا ؛ لما ذكرناه .

قولهم هذا منكم لا يستقيم ـ قلنا : انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قائلا به ، وبه يبطل ما ذكروه في ابطال رعاية الفائدة . كيف وقد امكن

«١» بها الباء سببيه «٢» صوابه اذ ذاك «٣» صوابه لا نسلم العلم الضروري . . الخ .

«٤» قد يقال ان الفائدة تعود الى المكلف في الدنيا والاخرة فانه يرجو بشكره رضاء الله عنه فيهما وان لم يعرف الجزاء تفصيلا فقد عرفه في الجملة، او الفخر، او ارضاء النفس .

أن يقال بوجوب تحصيل الحكمة لحكمة هي نفسها كما ذكروه من جلب المصلحة ودفع المفسدة عن النفس . ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل الشكر . فان نفس الفعل ليس هو الحكمة المطلوبة من ايجاده ، ولو امكن ذلك ، لأمكن ان يقال مثله في جميع الأفعال ، وهو خلاف الاجماع ، واذا لم تكن الفائدة المطلوبة من ايجاده بقي التقسيم بحاله .

قولهم : ما المانع أن تكون الفائدة هي الأمن على ما ذكروه ، فهو مبني على امتناع خلو العاقل عن خطور ما ذكروه من الاحتمال بباله ؛ وهو غير مسلم ؛ على ما هو معلوم ، من اكثر العقلاء شاهداً ؛ وبتقدير صحة ذلك ، فما ذكروه معارض باحتمال خطور العقاب بباله على شكر الله تعالى واتعابه لنفسه ، وتصرفه فيها ؛ مع انها مملوكة لله تعالى دون اذنه من غير منفعة ترجع اليه «١» ولا الى الله تعالى :

وليس أحدهما أولى من الآخر ، بل ربما كان هذا الاحتمال راجحا ، وذلك من جهة أنه قد تقرر في العقول أن من أخذ في التقرب والخدمة الى بعض الملوك العظماء بتحريك أنملته في كسر بيته ، واظهار شكره بين العباد في البلاد على اعطائه لقمة من الخبز مع استغنائه واستغناء الملك عنها . فانه يعد مستهزئا بذلك الملك ، مستحقا للعقاب على صنعه .

ولا يخفى ان شكر الشاكرين بالنسبة الى جلال الله تعالى دون تحريك الانملة بالنسبة الى جلال الملك . وانما انعم الله به على العبيد لعدم تناهي ملكه ، ولتناهي ملك غيره دون تلك اللقمة ، فكان المتعاطي لخدمة الله وشكره على ما انعم به عليه به أولى بالذم واستحقاق العقاب. ولولا ورود الشرع بطلب ذلك من العبيد وحثهم عليه ، لما وقع (٢) الاقدام عليه .

وما يقال من حال «٣» المشتغل بالشكر والخدمة أرجى حالا من المعرض عن ذلك عرفاً ، فكان أولى . فهو مسلم في حق من ينتفع بالخدمة والشكر ؛ ويتضرر بعدمهما والباري تعالى منزه عن ذلك فلا يطرد ما ذكروه في حقه . «٤»

«١» انما يشكر ربه دفعا لمفسدة يخشاها على نفسه أو جلبا لمصلحة تعود اليه .

«٢» لوقال لما صح أو لما جاز لكان أنسب «٣» الاول من ان المشتغل . . . الخ

«٤» فائدة الشكر وان لم يتأت عودها الى الله فيتأتى عودها الى العباد كما تقدم»

قولهم : ما ذكرتموه لازم عليكم فى الايجاب الشرعي ، ليس كذلك ، فان الفائدة الأخروية . وان لم يستقل العاقل بمعرفتها ، فالله تعـالى عالم بها . كيف وان ذلك انما يلزم منا ان لو اعتبرنا الحكمة في الايجاب الشرعي ، وليس ذلك على ما عرف من اصلنا . (١)

وأما المعارضة بما ذكروه من فحام الرسل ، فجوابه من وجهين :

الاول ، منع توقف استقرار الشرع على نظر المـدعو في المعجزة بل مهما ظهرت المعجزة في نفسها ، وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكنا وكان المدعو عاقـلا متمكنا من النظر والمعرفة ، فقد استقر الشرع وثبت ، والمدعو مفرط في حق نفسه.

الثاني ان الدور لازم على القائل بالايجاب العقلي لان العقل بجوهره غير موجب دون النظر والاستدلال وإلا لما خلا عاقـل عن ذلك ، وعند ذلك فللمدعو أن يقول لا أنظر في معجزتك حتى أعرف وجوب النظر ، ولا اعرف وجـوب النظر حتى أنظر ، وهو دور مفحم ، والجواب اذ ذاك يكون واحدا

وعلى كل تقدير فالمسالة ظنية ؛ لاقطعية .

المسألة الثالثة

مذهب الاشاعرة وأهل الحق انه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع.

وأما المعتزلة ، فأنهم قسموا الافعال الخارجة عن الافعال الاضطرارية الى ما حسنه العقل ، والى ماقبحه ، والى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فمـا حسنه العقل ، ان استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا . وان ترجح فعله على تركه ، فان لحق الذم بتركه سموه واجبـا ؛ وسواء كان مقصودا لنفسه ، كالايمان ، أو لغيره كالنظر المفضى الى معرفة الله تعالى ، وان لم يلحق الذم بتركه ، سموه منـدوباً وما قبحه العقـل ، فان التحق الذم بفعله سموه

(١) قد ثبت لله كمال العلم والحكمة بدليل النقل والعقل بالنظر من كونه وشرعه فهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على مقتضى الحكمة في فعله وشرعه ويرعى من ذلك مصلحة عباده فضلا منه ورحمة .

حراما ، والا فكروه . وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فقد اختلفوا فيه فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين .

احتجت الاشاعرة بالمنقول والمعقول :

أما المنقول ، فقول الله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

ووجه الدلالة منه أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل ، وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعثة . وإلا لما أمن من العـــذاب بتقدير ترك الواجب ، وفعـــل المحرم ، إذ هو لازم لهما .

وايضا قوله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومفهومه يدل على الاحتجاج «١» قبل البعثة ، ويلزم من ذلك نفي الموجب والمحرم .

وأما من جهة المعقول ، فلأن ثبوت الحكم ، إما بالشرع أو بالعقل بالاجماع ، ولاشرع قبل ورود الشرع ، والعقل غير موجب ولا محرم لما سبق في المسألة المتقدمة ، فلا حكم «٢» .

فان قيل أما الآية الأولى فـــلا حجة فيها فانه ليس العذاب من لوازم ترك الواجب وفعل المحرم ، ولهذا يجوز انفكاكه عنهما بناء على عفو أو شفاعة ، فنفيه قبل ورود الشرع لا يلزم منه نفيهما .

سلمنا أنه لازم لهما لكن بعد ورود الشرع لاقبله . وعلى هـــذا ، فلا يلزم نفيهما من نفيه قبل ورود الشرع .

سلمنا أنه لازم لها ، لكنه لازم للواجب والمحرم شرعا أوعقلا . الاول مسلم ، والثاني ممنوع , وعلي هذا فاللازم من نفيه قبل الشرع نفى الواجب والمحرم شرعاً لا عقلا .

سلمنا ذلك ، ولكن ليس في الآية ما يدل على نفى الاباحة والوقف ؛ لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك إجماعاً .

---

(١) أي يدل على قيام عذرهم وقبوله

(٢) تقدم ان الخصم قد يسلم انه لايوجب ولكنه أدرك موجب الحكم والمقتضى له .

وأما الآية الأخرى ، وان سلمنا كون المفهوم حجة فالاعتراض على الآية الأولى بعينه وارد ههنا، وأماما ذكرتموه من المعقول، فقد سبق مافيه، كيف وان ما ذكرتموه من الدلالة على نفي الحكم حكم بنفي الحكم فكان متناقضاً .

والجواب عن السؤال أن وقوع العذاب بالفعل وان لم يكن لا زما من ترك الواجب وفعل المحرم فلازمه عدم الامن من ذلك لعدم تحقق الواجب والمحرم دونه . وهذا اللازم منتف قبل ورود الشرع على مادلت عليه الآية فلا ملزوم . وبه يندفع ما ذكروه من السؤال الثاني : والثالث .

والتمسك بالآية انما هو في نفي الوجوب والحرمة قبل لا غير ، ونفي ماسوى ذلك فانما يستفاد من دليل آخر على ما سنبينه . وبه اندفع السؤال الرابع (١) .

وما ذكروه على الدليل العقلي فقد سبق أيضا جوابه . ونفي الحكم وان كان حكما ؛ غير ان المنفي ليس هو الحكم مطلقا ليلزم التناقض ، بل نفي ما أثبتوه من الاحكام المذكورة ، فلا تناقض .

وأما القائلون بالاباحة ان فسروها بنفي الحرج عن الفعل والترك ، فلا نزاع في هذا المعنى ، وانما النزاع في صحة اطلاق لفظ الاباحة بازائه ، ولهذا فانه يمتنع إطلاق لفظ الاباحة على أفعال الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيها ، وان فسروها بتخيير الفاعل بين الفعل والترك ، فاما أن يكون ذلك التخيير للفاعل من نفسه وإما من غيره : فان كان الاول ، فيلزم منه تسمية أفعال الله مباحة ، لتحقق ذلك في حقه ، وهو ممتنع بالاجماع . وان كان الثاني ، فالمخير اما الشرع واما العقل بالاجماع ، ولا شرع قبل ورود الشرع ، وتخيير العقل عندهم انما يكون فيما استوى فعله وتركه من الأفعال الحسنة عقلا ؛ أو فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، وهو فرع الحسن والقبح العقلي ، وقد ابطلناه (٢) .
وان فسروه بأمر آخر فلا بد من تصويره .

---

(١) هو قولهم ليس في الآية مايدل على نفي الاباحة والوقف .

(٢) تقدم أنهماثابتا للفعل الا أن استلزامهما للحكم ممنوع بل ترتيب الحكم عليهما الى الشرع .

فان قيل المباح هو المأذون في فعله ، وقد ورد دليل الاذن من الله تعالى قبل ورود الشرع ، وان لم ترد صورة الاذن ؛ وبيانه من وجهين :

الاول ، هو ان الله تعالى خلق الطعوم في المأكولات، والذوق فينا ، وأقدرنا عليها ، وعرفنا بالأدلة العقلية أنها نافعة لنـا ، غير مضرة ؛ ولا ضرر عليـه في الأنتفاع بها ، وهو دليل الاذن منه لنا في ذلك وصار هذا كما لو قدم إنسان طعاما بين يدي إنسان على هذه الصفات، فان العقلاء يقضون بكونه قد اذن له فيه.

الثاني : ان خلقه للطعوم في الاجسام مع امكان الا يخلقها ، لا بـد له من فائدة نفياً للعبث عنه ، وليست تلك الفائدة عائدة الى الله تعـالى لتعاليه عنها ، فلابد من عودها الى العبد. وليست هي الاضرار ، ولاما هو خارج عن الاضرار والانتفاع اذ هو خلاف الاجماع فكانت فائدتها الانتفاع بها وهو دليل الاذن في ادراكها . وسوا كان الانتفاع بها بجهة الالتذاذ بها ، وتقويم البنيـة ، أو بجهة تجنبها لنيل الثواب ، أو الاستدلال بها على معرفة الله تعالى لتوقف ذلك كله على ادراكها واحتمال وجود مفسدة فيه مع عدم الاطلاع عليها لايكون مانعا من الأذن والحكم بالاباحة ، بدليل الأستضاءة بسراج الغير ؛ والأستظلال بحائطه .

قلنا أما الوجه الأول ، فحاصله يرجع الى قياس الغائب على الشاهد؛ وقد أبطلناه وأما الثاني فمبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى ، وهو ممنوع على ما عرف من أصلنا (١) . ثم إذا كان مأذونا فيه من جهة الشارع ، فاباحتـه شرعية لا عقلية . «١»

وأما القائلون بالوقف . إن عنـوا به توقف الحكم بهذه الأشياء على ورد السمع فحق . وان عنوا به الإحجام عن الحكم بالوجوب . أو الحظر . أو الاباحة لتعارض أدلتها ، ففاسد لما سبق .

---

(١) رعاية الحكمة في افعاله سبحانه وفي شرعه مما يوجب في حقه وإن قلنا ان ذلك واجب عليه فهو سبحانه الذي اوجبه على نفسه فضلا منه واحسانا .

(٢) كلام المستدل في ثبوت الاذن بالاستـدلال العقـلي المحض لا بالنص الشرعي فالتسليم له تسليم في محل النزاع .

الأصل الثاني

في حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه . وما يتعلق به من المسائل

ويشتمل على مقدمة وفصول .

أما المقدمة ، ففي بيان حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه

أما حقيقته . فقد قال بعض الأصوليين : انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين .

وقيل انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال العباد . وهما فاسدان . لأن قوله تعالى (والله خلقكم وما تعلمون) وقوله تعالى (خالق كل شيء)خطاب الشارع وله تعلق بأفعال المكلفين والعباد ، وليس حكما شرعيا بالاتفاق . (١)

وقال آخرون . انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين بالأقتضاء أو التخبير وهو غير جامع . فان العلم بكون انواع الأدلة حججا ؛ وكذلك الحكم بالملك والعصمة ونحوه أحكام شرعية ، وليست على ماقيل (٢).

والواجب أن نعرف معنى الخطاب أولا ضرورة توقف معرفة الحكم الشرعي عليه . فنقول :

قد قيل فيه : « هو الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئا » وهو غير مانع ، فانه يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع ، فانه على ماذكر من الحد ؛ وليس خطاباً .

والحق انه « اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه » .

(فاللفظ) احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الحركات والاشارات المفهمة

(والمتواضع عليه) احتراز عن الالفاظ المهملة .

و (المقصود بها الافهام) احتراز عما ورد على الحد الاول .

---

١ فكل من التعريفين غير مانع .

(٢) قد يقال : ان ما ذكر يستلزم طلب اعتقاد موجبه ويستدعى العمل به حسب مادل عليه تفصيل الادلة فكان التعريف جامعا .

وقولنا (لمن هو متهيء لفهمه) احتراز عن الكلام لمن لا يفهم ؛ كالنائم والمغمي عليه ونحوه .

واذا عرف معنى الخطاب ، فالاقرب أن يقال في حد الحكم الشرعى انه .
« خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية » .

فقولنا (خطاب الشارع) احتراز عن خطــاب غيره . والقيــد الثاني احتراز عن خطابه بمالا يفيد فائدةشرعية ، كالاخبارعن المعقولات والمحسوسات ونحوها؛ وهو مطرد منعكس لا غبار عليه .

واذا عرف معنى الحكم الشرعي،فهو اما ان يكون متعلقا بخطاب «١» الطلب والاقتضاء أولا يكون ،

فان كان الاول ، فالطلب إما للفعــل أو للترك، وكل واحد منها إما جازم ، أو غير جازم .

فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الجواب ، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم فهــو الكراهة .

وان لم يكن متعلقا بخطاب (١) الاقتضاء، فاما ان يكــون متعلقا بخطاب (١) التخيير ، او غيره .

فان كان الاول ، فهو الاباحة .

وان كان الثاني ، فهو الحكم الوضعي ، كالصحة والبطلان ونصب الشيء سبباً او مانعاً او شرطا ، وكــون الفعل عبادة وقضاء واداء وعزيمة ورخصة الى غير ذلك .

فلنرسم في كل قسم منها فصلا ، وهي ستة فصول :

١ المناسب حذف كلمة خطاب من التقسيم في المواضع الثلاثة فيقول اما ان يكون متعلقا بالطلب الخ وذلك لما يلزم عليه من تعليق الخطاب بالخطاب حيث عرف الحكم بخطاب الشارع . الخ .

الفصل الأول

في حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسائل

أما حقيقة الوجوب ، فاعلم ان الوجوب في اللغة قد يطلق بمعنى السقوط ، ومنه يقال . وجبت الشمس اذا سقطت ، ووجب الحائط اذا سقط .

وقد يطلق بمعنى الثبوت والاستقرار ؛ ومنه قـوله عليه السلام « اذا وجب المريض ؛ فلا تبكين باكية (١) » اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب .

وأما في العرف الشرعي، فقد قيل: « هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه » وهو أن اريد (بالاستحقاق)ما يستدعي مستحقاً عليه فباطل لعدم تحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى، على ما بيناه في علم الكلام، وبالنسبة الى احد من المخلوقين بالاجماع. وان أريد به أنه لو عوقب، لكان ذلك ملائما لنظر الشارع فلا بأس به .

وقيل : هو (ما توعد بالعقاب على تركه) وهو باطل، لأن التوعد بالعقاب على الترك خبر ، ولو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة الخلف في خبر الصادق(١) ، وإن كان ذلك في حق غيره يعدكرما وفضيلة، لما يلزمه من المصلحة الراجحة ، وليس كذلك لجواز العفو عنه .

وقيل : هو (الذي يخاف العقاب على تركه) ويبطل بالمشكوك في وجوبه ، كيف وإن هذه الحدود ليست حداً للحكم الشرعي ، وهو الوجوب ، بل للفعل الذي هو متعلق الوجوب :

---

(١) جزء من حديث رواه ابو داود والنسائي من طريق عتيك ابن الحارث بن عتيك عن عمه جابر بلفظ « فاذا وجب فلا تبكين باكية » وليس فيه ذكر المريض، وفيه انه سئل ما الوجوب فقال الموت .

(٢) قد يقال لا تعتبر النجاة من العذاب لعفو أو توبة او مقاصة خلفاً في الخبر. لان نصوص الكتاب والسنة بينت اخبار الوعيد مثل قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وقوله (قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . ان الله يغفر الذنوب جميعا) وقوله (فأما من ثقلت موازينه . الآية

والحق في ذلك ان يقال : الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما : فالقيد الأول احتراز عن خطاب غير الشارع ، والثاني احتراز عن بقية الاحكام،والثالث(١) احتراز عن ترك الواجب الموسع في اول الوقت فانه سبب للذم بتقدير اخلاء جميع الوقت عنه ، وإخلاء أول الوقت من غير عزم على الفعل بعده وعن ترك الواجب المخير ، فانه سبب للذم بتقدير ترك البدل ، وليس سبباً له بتقدير فعل البدل .

وعلى هذا ؛ ان قلنا ان الاذان وصلاة العيد فرض كفاية ، واتفق أهل بلدة على تركه قوتلوا : وان قلنا انه سنة ؛ فلا .

وبالجملة فلا بد في الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم أو الثواب الخاص به : فانه لا تحقق للوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك في الغرض ، وربما أشار القاضي أبو بكر الى خلافه .

واذا عرف معنى الوجوب الشرعي فلا بد من الاشارة الى ما يتعلق به من المسائل ، وهي سبع :

المسألة الأولى

هل الفرض غير الواجب ، أو هو هو :

أما في اللغة ، فالواجب هو الساقط ، والثابت ، كما سبق تعريفه :

وأما الفرض فقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير ، ومنه قولهم : فرضتا القوس، للحزتين اللتين في سيتيه موضع الوتر، وفرضة النهر وهو موضع اجتماع السفن ، ومنه قولهم : فرض الحاكم النفقة ، أي قدرها

وقد يطلق بمعنى الانزال،ومنه قوله تعالى «إن الذي فرض عليك القرآن» أي أنزل.

---

(١) الظاهر ان القيد الثالث وهو قوله في حالة ما ، يدخل الواجب الموسع والمخير كما يدل عليه تعليله بعد فلا يحترز عن تركهما الا ان يراد الاحتراز عن اخراج تركهما .

وقد يطلق بمعنى الحل ومنه قوله تعالى « ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له » أي أحل له (١) :

وأما في الشرع : فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا: ، إذ الواجب في الشرع على ما ذكرناه ، عبارة عن خطـاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما (٢): وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي .

وخص اصحاب أبي حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعاً به ، واسم الواجب بما كان مظنوناً ، مصـيراً منهم الى ان الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدراً علينا ، بخلاف المقطوع : فلذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون،والاشبه ما ذكره اصحابنا من حيث ان الاختلاف في طريق إثبات الحكم حتى يكون هذا معلوماً، وهذا مظنوناً، غير موجب لاختلاف ما ثبت به.

ولهذا . فان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء، والقوة والضعف، بحيث ان المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض،لايوجب اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجب ، وكذا اختلاف طرق النوافـل غير موجب لاختلاف حقائقها ؛ وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام ، كيف وان الشارع قد أطلق اسم الفرض على الواجب في قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) أي أوجب . والاصـل ان يكون مشعراً به حقيقة وان لا يكون له مدلول سواه ، نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ ، والذي يؤيد إخراج قيد القطع عن مفهوم الفرض إجمـاع الأمة على إطلاق اسم الفرض على ما أدى من الصلوات المختلف في صحتها بين الأئمة بقولهم أد(٣) فرض الله تعـالى : والاصل في الاطـلاق الحقيقة، وما ذكره الخصوم في تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به،فمن باب التحكم، حيث إن الفرض في اللغة هو التقدير مطلقاً كان مقطوعاً به أو مظنوناً. فتخصيص ذلك بأحد القسمين دون الآخر بغير دليل ، لا يكون مقبولا ، وبالجملة فالمسألة لفظية .

---

(١) الظاهر ان معاني الفرض مدارها القطع واختلافها إنما نشأ من اختلاف الاضـافة او حرف التعدية كاللام، وعلى، ومن ، ومن تأمل الامثلة المذكورة ونحوها تبين له ذلك.

(٢) ما ذكر تعريف الوجوب أو الايجاب لا الواجب ففي العبارة تسامح لم يرض مثله فيما تقدم من تعاريف الوجوب. ـ (٣) صوابهأدى.

المسألة الثانية

لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين ، والواجب على الكفاية من جهة الوجوب ، لشمول حد الواجب لهما ، خلافاً لبعض الناس ، مصيراً منه إلى ان واجب العين لا يسقط بفعل الغير ، بخلاف واجب الكفاية ؛ وغايته الاختلاف في طريق الاسقاط ، وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة ؛ كالاختلاف في طريق الثبوت كما سبق(١) ، ولهذا : فان من ارتد وقتل ، فقتله بالردة ، وبالقتل واجب ، ومع ذلك فأحد الواجبين يسقط بالتوبة دون الواجب الآخر ، ولم يلزم من ذلك اختلافهما (٢) .

المسألة الثالثة (٣)

اختلفوا في الواجب المخير كما في خصال الكفارة .

فمذهب الأشاعرة والفقهاء ان الواجب منها واحد لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف

وأطلق الجبائي وابنه القول بوجوب الجميع على التخيير :

حجة أصحابنا انه لا يخلو إما ان يقال بوجوب الجميع ، أو بوجوب واحد ، والواحد ، إما معين ، وإما غير معين لا جائز ان يقال بالأول لخمسة أوجه :

الأول : أنه لو كان التخيير موجباً للجميع ، لكان الأمر بإيجاب عتق عبد من العبيد على طريق التخيير موجباً للجميع ، وهو محال .

الثاني : ان ذلك مما يمنع من التخيير ؛ ولهذا فانه لا يحسن ان يقول القائل لغيره ، أوجبت عليك صلاتين : فصل أيهما شئت واترك أيهما شئت. كما لا يحسن أن يقول (أوجبت عليك الصلاة ، وخيرتك في فعلها وتركها ، لما فيه من رفع الواجب وليس ذلك من لغة العرب في شيء .

---

(١) يعني قوله في المسألة الاولى : والاشبه ما ذكره اصحابنا من حيث ان الاختلاف في طريق اثبات الحكم ،الخ (٢) اي في حقيقتهما وذاتهما .

(٣) انظر ص: ٢٩٩ وما بعدها ج: ١٩ من مجموع الفتاوى.

الثالث : ان الواجب مالا يجوز تركه مع القدرة عليه؛ والامر فيما نحن فيه بخلافه.

الرابع : ان الخصوم قد وافقوا على انه لو أتى بالجميع ، أو ترك الجميع ، فانه لا يثاب ولا يعاقب على الجميـــع (١).

الخامس :انه لو كان الجميع واجباً . لنوى نية أداء الواجب في كل واحدة من الخصال عند ما اذا فعل الجميع ، وهو خلاف الاجماع ، ولا جائز ان يقـال بأن الواجب واحد معين ، إذ هو خلاف مقتضى التخيـــير ، ولأنه كان يلزم ان لا يحصل الاجزاء بتقدير اداء غيره مع القدرة عليه ،وهو خلاف الاجماع فـــلم يبق غير الابهام :

غير ان أبا الحسين البصري قد تكلف رد الخلاف في هذة المسألة الى اللفظ دون المعنى ، وذلك انه قال : معنى إيجاب الجميــع ان الله تعالى حرم ترك الجميع لا كل واحد واحد منها بتقدير فعل المكلف لواحدمنهامع تفويض فعل أي واحد منها كان الى المكلف ، وهذا هو بعينه مذهب الفقهاء غير ان ما ذكره في تفسير وجوب الجميع ، وان كان رافعاً للخلاف ، غير انه خـــلاف ما نقله الائمة عن الجبائي وابنه من إطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل المشعرة بذلك . فلننسج في الحجاج على منوالهم .

فان قيل : ما ذكرتموه من الدليل ، انمـا يلزم أن لو كانت آية التكفير وهي قوله تعالى (فكفارته إطعام عشرة مساكين) الآية . دالة على تخيير كل واحد واحد من الأمة بين خصال الكفارة بجهة الايجـــاب ، وما المانع ان يكون ذلك إخباراً عما يوجد من الكفارة وتقديره فما يوجدمن الكفارة هو إطعام من حانث أو كسوة من حانث آخر ؛ أو عتق من حانث آخر .

---

(١) اما عقابه على واحد إذا شاء الله ذلك دون الجميع فظاهر، واما عدم ثوابه على الجميع إذا فعل ذلك فغير مسلم لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ' وغيره من النصوص الدالةعلى حكمة الله وعدله وصدقه في وعده الا انه يقال انه لايثاب على جميعها ثواب الواجب.

سلمنا: دلالتها على الايجاب لكن لأنها خطاب بالتخيير لكل واحد واحد من الأمة بل المراد بها إيجاب الاطعام على البعض ؛ والكسوة على البعض والعتق على البعض فكأنه قال : فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم، أو الكسوة لبعض آخر ، أو العتق لبعض آخر، سلمنا دلالة ما ذكرتموه ، لكنه معارض مما يدل على إبطال مدلوله ، وبيانه من أحد عشر وجهاً .

الأول : ان الخصال المذكورة إما ان تكون مستوية فيما يرجع الى الصفات المقتضية للوجوب ، أو أنها مختصة بالبعض دون البعض .

فان كان الأول ، فيلزم التسوية في الوجوب بين الكل .

وإن كان الثاني ؛ كان ذلك البعض هو الواجب بعينة دون غيره :

الثاني : إن الواجب ما تعلق به خطاب الشرع بالايجاب ، وخطاب الشرع إنما يتعلق بالمعين دون المبهم ، ولهذا : فانه يمتنع تعلق الايجاب بأحد شخصين لا بعينه ؛ فكذلك بفعل أحد أمرين لا بعينه ؛ وعند ذلك فيلزم تعلقه بالكل أو ببعض منه معين .

الثالث : ان الايجاب طلب ، والطلب يستدعي مطلوباً معيناً لما تحقق قبل ، والمعين إما الكل أو البعض .

الرابع : انه لو فعل العبد الجميع ، فانه يثاب ثواب من فعل واجباً ، فسببه يجب ان يكون مقدوراً للمكلف معيناً لاستحالة الثواب على ما لا يكون من فعل العبد ، واستحالة إسناد المعين الى غير معين ، والمبهم ليس كذلك فلزم ان يكون الثواب على الجملة أو بعض معين منها .

الخامس : انه لو ترك الجميع فانه يعاقب عقاب من ترك واجبا منها ، وذلك يدل على ان الجميع واجب أو بعض منه معين كما : سبق .

السادس : انه لو كان الواجب واحداً لا بعينه من الخصال؛ لكان منها شيء لا بعينه غير واجب ، والتخيير بين الواجب وما ليس بواجب محال لما فيه من رفع حقيقة الواجب .

السابع : انه لو كان الواجب واحداً لا بعينه ؛ فعند التكفير بالجميع إما ان يسقط الفرض بمجموعها ، أو بكل واحد منها ، أو بواحـــد منها . فان كان الأول أو الثاني ، فالكل واجب ؛ وان كان الثالث : فذلك هو الفرض .

الثامن : ويحص إيجاب الجميع انه لو كان الواجب واحداً ، لنصب الله عليه دليلا ، ولم يكله الى تعيين العبد لعـدم معرفته بما فيه المصلحة ، كما (١) في سائر الواجبات . فحيث لم يعين ، دل على ان الكل واجب .

التاسع : انه إذا كان الواجب واحدا لابعينه، ويتعين بفعل المكلف، فالباري تعالى يعلم ما سيعينه العبد ، فيكون الواجب معيناً عند الله ، وان لم يكن معيناً عند العبد قبل الفعـــل ؛ ويلزم من ذلك التخيير بين الواجب المعـــين وبين ما ليس واجباً ، وهو محال . فثبت ان الجميع واجب .

العاشر : انه لوكان الواجب واحداً لا بعينه فكفر ثلاثة كل واحد بواحد من الخصال ، غير ما كفر به الآخر ، لكان الواحد منهم لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقين ؛ وحيث وقع ما فعله كل واحد موقع الواجب كان الجميع واجبا .

الحادي عشر ان الوجوب قد يعم عدداً من المتعبدين ويسقط بفعل الواحد منهم ، كفرض الكفاية فلا يمتنع ان يعم الوجوب عدداً من العبادات ، ويسقط بفعل واحدة منها .

والجواب عن السؤال الاول : ان الاجماع من الامة منعقد على ان المراد من الآية الوجوب لا نفس الاخبار .

وعن الثاني ان حمل الآية على ما ذكروه مع مخالفته لاجماع السلف ممـــا يحوج الى إضمارات كثيرة في الاية ، وهي ما قـدروه من البعض في قولهم : فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم وكذلك في الكسوة والعتق ؛ وهو على خلاف الأصل من غير حاجة ، كيف وانه لو كان كما ذكروه ، لقال : فكفارته إطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة ؛ لوجوب الخصال الثلاث على الجميـــع بالنسبة الى الحانثين المذكورين .

---

(١) متعلق بقوله : لنصب دون ما عطف عليه .

وعن المعارض الأول انه مبني على وجوب رعـــاية المصلحة في احكام الله تعالى : وهو غير مسلم (١) .

كيف وانه يلزم منه ان يكون الأمر على ما ذكروه في عقد الامامة لأحـــد الامامين الصالحين، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من احد الكفؤين الخاطبين؛ وفي إيجاب عتق عبد من العبيد وهو مخالف للاجماع، وحيث تعذر الوجوب على أحد شخصين لا بعينه ؛ إنما كان لتوقف تحقق الوجوب على ارتباطه بالذم والعقاب على ما سبق في تحديده ، وذم أحد شخصين لا بعينه متعذر بخلاف الذم على أحد فعلين لا بعينه ، وبهذه الصور يكون اندفاع ما ذكروه من المعارض الثـاني وما بعده الى آخر التاسع .

وعن العاشر : ان الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من الخصـــال الثلاث لا بعينها؛ وقد أتى بما وجب عليه(٢) وسقط به الفرض عنه، فكان ما أتى به كل واحد واجباً، لا ان الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها ليلزم ما قيل.

وعن الحادي عشر : أنا لا نمنع سقوط الواجب دون أدائه ، ولكن لا يلزم من ذلك ان تكون خصال الكفارة كلها واجبة كما كان الوجوب ثابتاً على أعداد المكلفين في فرض الكفاية، لأن الاجماع منعقد على تأثيم الكل بتقدير اتفاقهم على الترك ، ولا كذلك في خصال الكفارة (٣) .

وعلى هذه القاعده لو قال لزوجتيه : إحداكما طالق، فالمطلقة منهما واحـــدة لا بعينها ؛ وان وجب الكف عنهما والتخيير في التعيين الى المطلق ، كما لو قيل في خصال الكفارة من غير فرق ، ولا يخفى وجه الحجاج من الطرفين .

---

(١) تقدم ان رعاية مصالح العباد في شرع الاحكام مما وجب لله تعـالى لكمال علمه وحكمته ورحمته بعباده ، وان قلنـا ان ذلك واجب عليـــه : فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه رحمة منه بعباده وإحساناً اليهم . انظر ص ٤٨ - ٦١ ج : ٢٠ من مجموع الفتاوي.

(٢) أي اتى بالكفارة الواجبة عليه بفعله لخصلة من الثـلاث فان الكلي يتحقق بفعل جزئي من جزئياته.

(٣) فانه لا يعاقب على الجميع بتقدير تركه الجميع كما تقدم .

اذا كان وقت الواجب فاضلا عنه ، كصلاة الظهر مثلا :

فمذهب اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما أنه واجب موسع ، وان جميع اجزاء ذلك الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع الى سقوط الفرض به وحصول مصلحة الوجوب .

وهل للواجب في أول الوقت ووسطه بتقدير تأخير الواجب عنه الى مابعده بدل.

اختلف هؤلاء فيه : فأثبته اصحابنا والجبائي وابنه؛ وهو العزم على الفعل وأنكره بعض المعتزلة ، كأبي الحسين البصري وغيره .

وقال قوم : وقت الوجوب هو أول الوقت،وفعل الواجب بعدذلك يكون قضاء

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة : وقت الوجوب هو آخر الوقت ، لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك .

فمنهم من قال : هو نفل يسقط به الفرض .

ومنهم من قال : كالكرخي : ان المكلف اذا بقي بنعت المكلفين الى آخر الوقت ، كان ما فعله واجباً ، والا فنفل .

وحكى عنه ان الواجب يتعين بالفعل في اي وقت كان .

حجة القائلين بالوجوب الموسع ان الأمر بصلاة الظهر ، وهو قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل) عام لجميع اجزاء الوقت المذكور، وليس المراد به تطبيق أول فعل الصلاة على أول الوقت ، وآخره ، على آخره ولا إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته؛ حتى لا يخلو جزء منه عن صلاة، اذ هو(١) خلاف الاجماع؛ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه إذ لا دلالة للفظ عليه . فلم يبق إلا انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه، ويكون المكلف مخيراً في إيقاع الفعل في أي جزء شاء منه، ضرورة امتناع قسم آخر، وهو المطلوب.

---

(١) أي المذكور من القسمين.

ويدل على ارادة هذا الاحتمال حصول الاجزاء عن الواجب باداء الصلاة في اي وقت قدر منه؛ فانه يدل على حصول مقصود الواجب من الكل، وان الفعل في كل وقت قائم مقامه في غيره من الأوقات، فيكون واجباً والا، فلو لم يكن محصلا لمقصود الواجب، فيلزم منه إما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلاة في غير وقت الوجوب، فتكون الصلاة حراما لكونها مفوتة لمصلحة الواجب، وهو محال، وإما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم منه وجوب فعل الصلاة لبقـــاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلاة في الوقت المفروض، وهو خلاف الاجماع.

فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مطلوبكم، وذلك انه لو كان الفعل واجباً في أول الوقت أو وسطه، لما جاز تركه مع القـــدرة عليه، إذ هو حقيقة الواجب، وانما يتحقق ذلك بالنسبة الى آخر الوقت لانعقاد الاجماع على لحوق الاثم بتركه فيه، بتقدير عدم فعله قبله؛ وأما قبل ذلك فالفعل فيه ندب لكونه مثاباً عليه مع جواز تركه، ويسقط الفرض به في آخر الوقت، ولا يمتنع سقوط الفرض عن المكلف بفعل ما ليس بفرض، كالزكاة المعجلة قبل الحول.

سلمنا انه ليس بنفل، ولكن ما المانع من القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل أو تعيين الوقت الأول للوجوب وما بعده قضاء، أو الحكم بكونه واجباً بتقدير بقائه بصفة المكلفين الى آخر الوقت، كما قيل من المذاهب السابقة.

والجواب عن جواز ترك الفعل في أول الوقت انه لا يدل على عدم الوجوب مطلقاً، بل على عدم الوجوب المضيق؛ وأما الموسع، فلا.

والفرق بين المندوب والواجب الموسع، جواز ترك المندوب مطلقاً، والموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع، وحاصله راجع الى ان الواجب على المكلف إيقاع الفعل في أي وقت شاء من أجزاء ذلك الوقت الموسع على طريق الابهام، والتعيين الى المكلف كما سبق في خصال الكفارة، أو بشرط العزم على الفعـــل بعده. ثم لو كان نفلا، لمـــا سقط به الفرض لما سبق؛ والزكاة المعجلة واجبة

مؤجلة بعد (١) انعقاد سببها وهو ملك النصاب . لآ انها نافلة ، ولكان (٢) ينبغي ان تصح الصلاة بنية النفل ، وليس كذلك .

فان قيل (٣) : لوكان العزم بدلا عن الفعل في أول الوقت لما وجب الفعل بعده ، ولما حاز المصير اليه مع القدرة على المبدل ، كسائر الأبدال مع مبدلاتها ولكان من أخر الصلاة عن أول لوقت مع الغفلة عن العزم يكون عاصياً لكونه تاركاً للأصل وبدله كيف وان الامر الوادد بايجاب الصلاة في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم،فايجابه يكون زيادة على مقتضى الامر. ثم جعل العزم بدلا عن صفة الفعل أو عن أصل الفعل ، مع انه من افعال القلوب بعيد، إذ لا عهد لنا في الشرع بجعل أفعال القلوب أبدالا عن الافعال ، ولا بجعل صفة الفعل مبدلا .

قلنا : لم يكن بدلا عن أصل الفعل ، بل عن تقديم الفعل ، فلا يكون موجباً لسقوط الفعل مطلقاً ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل والمصير الى أحد المخيرين ، غير مشروط بالعجز عن الآخر ، لآ انه من باب الوضوء مع التيمم ، وانما لم يعص مع تركه غافلا لعدم تكليف الغافل والامر وان لم يكن متعرضاً للعزم ، فلا يلزم منه امتناع جعله بدلا ، فانه لا يلزم من انتفاء بعض المدارك انتفاء الكل

واما استبعاد كون العزم بدلا عن صفة الفعل على ما ذكروه ، فغير مستحق للجواب . ثم كيف يستبعد ذلك ، والفدية في حق الحامل عند خوفها على جنينها وكذلك المرضع على ولدها ، بدل، عن تقديم الصوم في حقها، وهو صفة الفعل ، وكذلك الندم توبة وهو من أعمال القلوب ، وقد جعل بدلا عما فرط من أفعال الطاعات الواجبه حالة الكفر الاصلي ،

والجواب(٤) عن القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل انه ان أريد به انا نتبين سقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت، فهو مسلم، ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه

---

(١) الظرف متعلق بقوله واجبة لا مؤجلة. ـ (٢) معطوف على قوله لما سقط به الفرض .
(٣) اعتراض على فقرة من فقرات الجواب وهي قوله أو بشرط العزم على الفعل وهذا الاعتراض يكون من خمس فقرات اجاب المستدل عن كل منها بالترتيب .
(٤) رجوع الي الجواب عن بقية فقرات الاعتراض التابعه لقوله فانقيل ما ذكرتموه معارض الخ.

وان أرادوا به انا نتبين ان غير ذلك الوقت لم يكن وقتاً للوجوب ، بمعنى انه ، لو أدى فيه الفعل، لم يقع الموقع، فهو خلاف الاجماع ، وإن أريد به غير ذلك ، فلا بد من تصويره .

وعن القول بتعيين الوقت الاول للوجوب وما بعده للقضاء فبا(١) سبق(٢) ، كيف وان الاجماع منعقد على ان ما يفعل بعد ذلك الوقت ليس بقضاء ولا يصح بنية القضاء .

وعن الوقت(٣) انه خلاف لاجماع من السلف على ان من فعل الصلاة في أول الوقت ، ومات في أثنائه انه أدى فرض الله ، واثبت ثواب الواجب ؛ وعلى ما حققناه من الوجوب الموسع لو أخر المكلف الصلاة عن أول الوقت بشرط العزم ومات، لم يلق الله عاصياً، نظراً الى اجماع السلف على ذلك وليس يلزم من ذلك إبطال معنى الوجوب حيث انه لا يجوز تركه مطلقاً ، بل بشرط العزم على ما تقدم، ولا يمكن ان يقال جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة، لكونها(٤) منطوية عنه، ولا بد من الحكم الجزم في هذه الحال ، إما البعضية ، وهو خلاف الاجماع وأما بنفيها ضرورة(٥) امتناع الوقف على ظهور العاقبه بالاجماع من سلف الامة، واذ عرف معنى الواجب الموسع ففعله في وقته أول مرة يسمى أداء، وسواء كان فعله على نوع من الخلل لعذر ، أو لا على نوع من الخلل ، وان فعل على نوع من الخلل لعذر ، ثم فعل في ذلك الوقت مرة ثانية ، سمي اعادة ، وان لم يفعل في وقته المقدر ، وسواء كان ذلك بعذر أو بغير عذر ، ثم فعل بعد خروج وقته سمى قضاء (٦) .

---

(١) صوابه فبما بالباء الموحدة . - (٢) من قوله آخر حجة القائلين بالوجوب الموسع، إذ لا دلالة للفظ عليه . - (٣) صوابه وعن الوقف . لانه جواب عن آخر فقرة في الفنقلة الاولى وهو قوله او الحكم لكونه واجبا بتقدير بقائه بصفة المكلفين الى آخر الوقت المتضمن للوقوف عن الحكم بالوجوب او النفل حتى يتبين حال المكلف آخر الوقت.

(٤) علة لقوله ولا يمكن . - (٥) علة لقوله ولا بد . - (٦) خالف في ذلك بعض العلماء .

المسألة الخامسة

اتفق الكل في الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بتقدير التأخير عن أول الوقت فأخره ، انه يعصي ، وان لم يمت ؛ واختلفوا في فعله بعد ذلك في الوقت : هل لكون قضاء أو اداء . فذهب القاضي ابو بكر الى كونه قضاء ، وخالفه غيره في ذلك .

حجة القاضي ان الوقت صار مقدراً مضيقا بما غلب على ظن المكلف انه لا يعيش اكثر منه ، ولذلك عصى بالتأخير عنه . فاذا فعل الواجب بعد دلك فقد فعله خارج وقته، فكان قضاء كما في غيره من العبادات الفائتة في اوقاتها المقررة المحدودة

ولقائل ان يقول : غاية ظن المكلف انه او جب العصيان بالتأخير عن الوقت الذى ظن حياته فيه دون ما بعده ، فلا يلزم من ذلك تضييق الوقت ، بمعنى انه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان فعله للواجب فيه قضاء، وذلك لانه كان وقتاً للاداء والأصل بقاء ما كان على ما كان ؛ ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجباً للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل ايضا، ولهذا فانه لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع عن أول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء ، وهو في غاية الاتجاه .

المسألة السادسة

اتفقوا علي ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر ؛ وفعل بعده ، انه يكون قضاء ، وسواء تركه في وقتة عمداً أو سهواً (١) .

اتفقوا على ان ما لم يجب ، ولم ينعقد سبب وجوبه في الاوقات المقدرة ، ففعله بعد ذالك لايكون قضاء ، لاحقيقة ولا مجازاً ، كفوائت الصلوات في حالة الصبى والجنون .

١ ــ خالف بعض العلماء في مشروعية فعله بعد وقتة اذا اخره عمداً ، كما خالف بعضهم في تسميته قضاء في حالة التأخير لعذر شرعى والخطب في الثاني سهل لكونه اختلافا في التسمية

واختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه ، ولم يجب لمانع ؛ أو لفوات شرط من خارج ؛ وسواء كان المكلف قادرا على الاتيان بالواجب في وقته ، كالصوم في حق المريض والمسافر ؛ أو غير قادر عليه ، اما شرعاً كالصوم في حق الحائض ، واما عقلا كالنائم ؛ أنه هل يسمى قضاء حقيقة اومجازا .

فمنهم من مال الى التجوز مصيرا منه إلى ان القضاء انما يكون حقيقة عند فوات ما وجب في الوقت استدراكا لمصلحة الواجب الفائت،وذلك غير متحقق فيما نحن فيه ، ووجوبه بعد ذلك الوقت بامر متجدد لا ارتباط له بالوقت الأول ؛ فكان اطلاق القضاء عليه تجوزا .

ومنهم من مال الى أنه قضاء حقيقة ، لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقــد سبب وجوبه ولم يجب للمعارض ، واطلاق اسم القضاء في هذه الصور في محل الوفاق ؛ انما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا استدراك مصلحة ما وجب . وهذا هو الاشبه ، لما فيه من نفي التجوز والاشتراك عن اسم القضاء .

المسألة السابعة

مالم يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب(١)

اختلفوا فيه ولا بد قبل الخوض في الحجاج من تلخيص محل النزاع ، فنقول ما لا يتم الواجب الا به .

إما ان يكون وجوبه مشروطاً بذلك الشيء (٢) ، او لا يكون مشروطاًبه.

فان كان الاول ؛ فهو كما لو قال الشارع (اوجبت عليك الصلاة ، ان كنت متطهراً (٣)) فلا خلاف في ان تحصيل الشرط ليس واجبــاً ، وانما الواجب الصلاة ، إذا وجد الشرط .

١ ـ ارجع الى ص: ١٥٩ ، ١٦٧ ج: ٢٠ من مجموع الفتاوى ـ ٢ ـ هذا ليس داخلا في المقسم لان الكلام فيما ثبت وجوبه بالفعل وتوقف ايقاعه على شيء كبعضه امثلة ما جعله قسما ثانيا وعلى ذلك لا يحتاج لتلخيص محل النزاع : ـ ٣ .. لو مثل بأمثلة واقعية مثل « واذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا » الآية لكان انسب وانفع :

وإن كان الثاني ، وهو ان يكون وجوبه مطلقاً غير مشروط الوجوب بذلك الغير ، بل مشـروط الوقوع : فذلك هو محل النزاع ان كان الشـرط مقدوراً للمكلف ؛ وذلك كما لو وجبت الصلاة وامتنع وقوعها دون الطهارة، أو وجب غسل الوجه ، ولم يكن (١) إلا بغسل جزء من الرأس الى غير ذلك .

وان لم يكن الشرط مقدوراً للمكف فلا الا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق وذلك كحضور الامام الجمعة، وحصول تمام العدد فيها،فان ذلك غير مقدور لآحاد المكلفين (٢).

واذا تلخص محل النزاع ، فنقول : اتفق أصحابنا والمعتزلة على ان ما لا يتم الواجب الا به (وهو مقدور للمكلف) فهو واجب. خلافاً لبعض الاصوليين.

قال ابو الحسين البصري : وانما قلنا ان تحصيل الشرط واجب ؛ لأنه لو لم يجب ، بل كان تركه مباحاً لكان الآمر كانه قال للمـأمور : لك مباح الا تأتي بالشرط ، وأوجب عليك الفعل مع عدم الاتيان بما لا يتم الا به . وذلك تكليف بما لا يطاق ، وهو محال ؛ وهذه الطريقة في غاية الفسـاد ، وذلك لان وجوب المشروط اذا كان مطلقاً،فلا يلزم من اباحة الشرط ان يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط، فان عدمه غير لازم من اباحته، بل حالة عدم وجوب الشرط وفرق بين الأمرين . فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفاً بما لا يطاق . ثم يقال له ان كان التكليف بالمشـروط حالة عـدم الشرط محالا فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط ، وكل مـا وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق ولا جواب عنه.

والاقرب في ذلك ان يقال : انعقد إجماع الأمة على اطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع ، وتحصيله انما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الاتيـان به . فاذا قيل يجب التحصيل بما لا يكون واجبـا ، كان متناقضا ؛ وبالجملة فالمسألة وعرة ، والطرق ضيقة ؛ فليقنع بمثل هذا فى هذا المضيق .

---

١ ـ صوابه يمكن : ـ٢ـ في المثالين نظر ، اذا كان العدد المعين وحضور الامام الجمعة شرطاً في وجوبها وصحتها كدخول الوقت فانه لا واجب حينئذ حتى يبحث عما لايتم الا به

فان قيل : القول بوجوب الشرط زيادة على ما اقتضاه الأمر بالمشروط ، إذ لا دلالة عليه ، والزيادة على النص نسخ ، ونسخ مدلول النص لا يكون الا بنص آخر ، ولا نص. ثم لو كان واجباً ، لكان مقدراً ؛ حـذراً من التكليف بما لا يطاق ، وما يجب غسله من الرأس وإمساكه من الليل غير مقدراً ، ولكان مثاباً عليه، ومعاقباً على تركه، والثواب والعقاب انما هو على غسل الوجه وتركه،وعلى صوم اليوم وتركه، لا على مسح بعض الرأس ؛ وإمساك شيء من الليل ، ولهذا، فانه لو تصور الاتيان بالمشروط دون شرطه ، كان كذلك .

قلنا. جواب الأول ان النسخ انما يلزم ان لو كان ما قيل بوجوبه رافعاً لمقتضى النص الوارد بالمشروط،وليس كذلك. فان مقتضاه وجوبه ووجوبه باق بحاله (١).

وجواب الثاني انه مبني على القول بان كل واجب لا يقدر بقدر محدود فالزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم هل توصف بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب نسبة واحدة ؛ أو الواجب أقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب . فمن ذهب الى القول الاول ؛ قال كل ما يأتي به من ذلك فهو واجب ، والاصح انمـا هو القول الثاني ، وهو ان الواجب أقل ما ينطلق عليه الاسم ، اذ هو مكتفي به من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل ، وهو مندر .

وجواب الثالث: بمنع ماذكروه (٢)

وجواب الرابع : بان الوجوب انما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الاتيـان بالمشروط دون الشرط لا القادر .

---

١ ـ المنع بالنسبة للثواب صحيح فانه يثاب على الواجب وعـلى ما لا يتم الا به واما بالنسبة للعقاب فغير صحيح فانه انما يعاقب على ترك الواجب الاصلى دون الوسـائل التي لا يتم الابها : ـ ٢ ـ وايضا ما وجب به المشروط من النص ثبت به وجوب مالا يتم ايقاع المشروط الا به بطريق اللزوم فلا نسخ ضرورة عدم الترتيب الزمني :

الفصل الثاني

في المحظور

وقد يطلق في اللغة على ما كثرت آفاته. ومنه يقال لبن محظور أي كثير الآفة.

وقد يطلق بمعنى المنع والقطع، ومنه قولهم: حظرت عليه كذا؛ أي منعته منه، ومنه الحظيرة للبقعة المنقطعة تأتي اليها المواشي.

وأما في الشرع، فقد قيل فيه ضد ما قيل في الواجب من الحدود المزيفة السابق ذكرها، ولا يخفى وجه الكلام عليها.

والحق فيه ان يقال هو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له.

فالقيد الاول فاصل له عن الواجب والمندوب وسائر الاحكام، والثاني فاصل له عن المخير كما ذكرناه في الواجب(١)، والثالث فاصل له عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب، فانه يذم عليه، لكن لا من جهة فعله، بل لما لزمه من ترك الواجب والحظر (٢). فهو خطاب الشارع بما فعله سبب للذم شرعاً بوجه ما، من حيث هو فعله، ومن أسمائه انه محرم ومعصية، وذنب، واذا عرف معنى المحظور، فلا بد من ذكر ما يختص به من المسائل، وهي ثلاث مسائل.

---

(١) الصواب أن يقال القيد الثاني - وهو قوله بوجه ما دخل به المحرم المخير. ضرورة انه ليس بفاصل له عن المحظور. وقد تقدم نظيره في تعريف الواجب.

(٢) لو قال فالحظر هو خطاب الشارع. الخ تفريعا على تعريفه للمحظور لكان أولى.

يجوز ان يكون المحرم أحد أمرين ، لا بعينه عندنا ، خلافاً للمعتزلة ، وذلك لانه لا مانع من ورود النهي بقوله . لا تكلم زيداً أو عمرا ؛ وقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينـه ، ولست أحرم عليك الجميع ولا واحداً بعينه ؛ فهـذا الورود (١) كان معقولا غير ممتنع (٢) .

ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلاميهما ، ولا كلام أحدهما على التعيين ، لتصريحه بنقيضه . فلم يبق الا ان يكون المحرم أحدهما لا بعينه .

ومنهج الخصم في الاعـتراض ومنهجنا في الجـواب ، فكما سبق في الواجب المخير ، ولا يخفى وجهه ، ولكن ربما تشبث الخصوم ههنا بقولهم : ان حرف (أو) اذا ورد في النهي ؛ اقتضى الجمع دون التخيير .

ودليله قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) فان المراد به انما هو النهي من الطاعة لكل واحد منهما ؛ لا النهـي عن أحدهما .

وجوابه ان يقال . مقتضى الآية انما هو التخيير ، وتحريم احد الامرين لا بعنيه(٣) ، والجمع في التحريم ههنا إنما كان مستفاداً من دليل آخر، ويجب أن يكون كذلك جمعاً بين الاية وما ذكرناه من الدليل ؛ (٤)

(١) فيه تحريف والصواب او ورد .

(٢) هذا مجرد فرض وتقدير واذا نظرته مع مسألة اشتباه أجنبية بمحرم ونحوها تبين لك أنه غير سليم فانه لايمكن الامتثال في مثل ذلك الابترك الجميع .

(٣) الظاهر ان المعنى لا تطع كل من كان مرتكبا للاثم او الكفر في اثمه او كفره فانتعليق النهي بكل من الوصفين يدل على ان كلا منهما علة مستقلة للتحريم موجبة الحذر من كل منهما على السـواء فليست (او) للتخيير بل للتنويع أي لبيان نوعين من الاجرام كل منهما يوجب الحذر ممن ارتكبه وتحريم طاعته فيه . (٤) تقدم الجواب عنه .

اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد(١)، من جهة واحدة ، لتقابل حديهما ، كما سبق تعريفه ، إلا على رأي من يجوز التكليف بالمحال

وانما الخلاف في انه هل يجوز انقسام النوع الواحد من الافعال الى واجب وحرام، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم . وان يكون الفعل الواحد بالشخص واجباً حراماً من جهتين ؛ كوجوب الفعل المعين الواقع في الدار المغصوبة من حيث هو صلاة، وتحريمه من حيث هو غصب شاغل لملك الغير .

فذلك مما جوزه اصحابنا مطلقاً واكثر الفقهاء . وخالف في الصورة الاولى بعض المعتزلة ، وقالوا . السجود نوع واحد ، وهو مأمور به لله تعالى، فلايكون حراماً ولا منهياً بالنسبة الى الصنم من حيث هو سجود . وإلا كان الشيء الواحد مأموراً منهياً، وذلك محال . وانما المحرم المنهى قصد تعظيم الصنم، وهو غير السجود. وخالف في الصورة الثانية الجبائي وابنه وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر والزيديه؛

وقيل انه رواية عن مالك . وقالوا الصلاة في الدار المغصوبة غير واجبة ولا صحيحة ، ولا يسقط بها الفرض ولا عندها ؛ ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر إلا في سقوط الفرض ؛ فانه قال : يسقط الفرض عندها لا بها ، مصيراً منهم الى الوجوب والتحريم انما يتعلق بفعل المكلف، لا بما ليس من فعله، والأفعال الموجودة من المصلي في الدار المغصوبة أفعال اختيارية محرمة عليه ، وهو عاص بها ، مأثوم بفعلها ، وليس له من الافعال غير ما صدر عنه ، فلايتصور ان تكون طاعة ولا مثاباً عليها . متقرباً بها الى الله تعالى : لان الحرام لا يكون واجباً ؛ والمعصية لا تكون طاعة، ولا (٢) مثاباً عليها ولا متقرباً بها، مع ان التقرب شرط في صحة الصلاة .

والحق في ذلك ما قاله الاصحاب

«١» انظر بحث الجمع بين الوجوب والتحريم في فعل واحد باعتبار جهتيه في ص ٢٩٠ الى ٣٠٩ من مجموع الفتاوي ج ٢٩ . «٢» الأنسب حذف كلمة ولا

أما في الصورة الأولى فلضرورة التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم. ولا يلزم من تحريم أحد السجودين تحريم الاخر ، ولا من الوجوب الوجوب

وما قيل من أن السجود مأمور به لله تعالى . فان اريد به السجود من حيث هو كذلك ؛ فهو غير مسلم، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى دون ما قصد بـه تعظيم الصنم . ولهذا قال الله تعالى « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله » ولو كان كما ذكروه لكان عين المأمور به منهياً عنه، وهو محال

وأما القمر في الصورة الثانية ، فلضرورة تغاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة . وذلك لان التغاير بين الشيئين ، كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالانسان والفرس ، وبتعدد الشخص تارة كزيد وعمرو . فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصياً بسبب اختلاف صفاته؛ بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته واحدى صفتيه ؛ والمحكوم عليه بالحكم الاخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الاخرى «١» كالحكم على زيد بكونه مذموماً لفسقه، ومشكوراً لكرمه، وذلك مما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين والمنع منهما

وقولهم : ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبة متحد وهو حرام : فلا يكون واجباً .

قلنا : المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل من حيث هو فعل ، أو من جهة كونه غصباً ، الاول غير مسلم ، والثاني فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة ضرورة «٢» الاختلاف كما سبق . «٣»

فان قيل متعلق الوجوب اما ان يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغاير له ، والاول يلزم منه التكليف بما لا يطاق والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بأحالته او بجوازه : والثاني اما ان يكون متعلق الوجوب والتحريم ،

«١» في العبارة تحريف والصواب إن يقال والمحكوم عليه بالحكم الاخر هو الهيئه الاجتماعية من الذات والصفة الاخرى ،

«٢» علة لعدم اللزوم : «٣» من بيان أن التغاير بالصفة كالتغاير بالنوع والشخص .

متلازمين أو غير متلازمين . لا جائز أن يقال بالثاني ، فان الغصب والصلاة وان انفك احدهما عن الاخر في غير مسألة النزاع ، فهما متلازمان في مسألة النزاع . فلم يبق غير التلازم ؛ وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم ؛ وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجباً ، وهو تكليف بما لا يطاق : وايضاً فان الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها والحركات والسكنات تشغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره ، والسكون شغل الجوهر للحيز اكثر من زمان واحد . فشغل الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة ؛ فكان داخلا في مفهوم الصلاة لان جزء الجزء جزء ، وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام . فالصلاة التي جزءها حرام لا تكون واجبة ، لان وجوبها اما ان يستلزم ايجاب جميع أجزائها أو لا يستلزم . والاول يلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرماً ، وهو تكليف بما لا يطاق . والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة ، لا نفس الصلاة ، لان مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال .

قلنا : اما الاشكال الاول ، فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، وحرمت عليك السكن في هذه الدار ، فان فعلت هذا أثبتك ، وان فعلت هذا عاقبتك فانه اذا سكن الدار وخاط الثوب ، فانه يصح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة ، وعقابه له على المعصية اجماعاً . وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد ههنا . وذلك ان يقال : متعلق الوجوب : ان كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق ؛ وليس كذلك فيما فرض من الصورة ؛ وان تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وان جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة . فالواجب متوقف على المحرم ، فيلزم أن يكون واجباً لا محرماً ، لما قيل . وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها ، فما هو الجواب في هذه الصورة ، هو الجواب في صورة محل النزاع . وعلى هذا فقد اندفع الاشكال الثاني أيضاً من حيث ان شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة ، وشغل الحيز

بالسكن محرم على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق ، والجواب يكون مشتركاً . كيف وان اجماع سلف الامة وهلم جرا منعقد على الكف عن أمر الظلمه بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ، ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم لبقي الوجوب، مستمراً وامتنع على الامة عدم الانكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه .

واما القاضي أبو بكر فانه قال ان الفرض يسقط عندها لا بها ، جمعاً بين الاجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلاة . وقد بينا ابطال مستنده

المسألة الثالثة (١)

مذهب الشافعي ان المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصلة ، خلافاً لابي حنيفة

وصورة المسألة ما اذا أوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد . وعلى هذا النحو فالشافعي اعتقد أن المحرم هو الصوم الواقع ، وألحقه بالمحرم باعتبار أصله، فكان تحريمه مضاداً لوجوبه وأبو حنيفه اعتقد أن المحرم نفس الوقوع الا الواقع وهما غيران فلا تضاد ، الحاقاً له بالمحرم باعتبار غيره وحيث قضى بتحريم صلاة المحدث وبطلانها ؛ انما كان لفوات شرطها من الطهارة لا للنهي عن إيقاعها مع الحدث ، بخلاف الطواف حيث لم يقم الدليل عنده على اشتراط الطهارة فيه

وبالجملة فالمسألة اجتهادية ظنية ، لاحظ لها من اليقين ، وان كان الاشبه انما هو مذهب الشافعي من حيث ان اللغوي لا يفرق عند سماعه لقول القائل «حرمت عليك الصوم في هذا اليوم » مع كونه موجباً لتحريم الصوم ، وبين قوله حرمت عليك ايقاع الصوم في هذا اليوم من جهة انه لا معنى لايقاع الصوم في اليوم سوى فعل الصوم في اليوم . فاذا كان فعل الصوم فيه محرماً، كان ذلك مضادا لوجوبه لامحالة

«١» انظر صفحة ٣٨١ جـ ٢٩ من مجموع الفتاوى ، والمسألة الأولى والثانية من مباحث النهي في الاحكام للامدي ،

فان قيل : لو كان تحريم إيقاع الفعل في الوقت تحريماً للفعل الواقع ، لزم أن يكون تحريم إيقاع الطلاق في زمن الحيض تحريماً لنفس الطلاق ، ولو كان الطلاق نفسه محرماً لما كان معتبرا ، وكذلك وقوع الصلوات في الاوقات والاماكن المنهي عن ايقاعها فيها

قلنا : أما الطلاق في زمن الحيض انما قضي الشافعي بصحته لظهور صرف التحريم عنده عن أصل الطلاق وصفته ، الى امر خارج . وهو ما يفضى اليه من تطويل العدة ؛ لدليل دل عليه .

وأما الصلوات في الاوقات والاماكن المنهي عنها ، فقد منع بعض أصحابنا صحتها في الاوقات دون الاماكن ، ومن عمم . اعتقد صرف النهي فيها عن أصل الفعل وصفته الى أمر خارج لدليل دل عليه أيضاً بخلاف ما نحن فيه حتى لو قام الدليل فيه على ترك الظاهر لترك .

الفصل الثالث

في تحقيق معنى المندوب وما يتعلق به من المسائل

والمندوب في اللغة مأخوذ من الندب، وهو الدعاء الى أمر مهم. ومنه قول الشاعر

(لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا)

وأما في الشرع ، فقد قيل : (هو ما فعله خير من تركه) . ويبطل بالاكل قبل ورود الشرع ، فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة، وليس مندوبا

وقيل (هو ما يمدح على فعله ، ولا يذم على تركه) ، ويبطل بأفعال الله تعالى فانها كذلك ، وليست مندوبة .

فالواجب أن يقال . (هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقاً)

(فالمطلوب فعله) احتراز عن الحرام، والمكروه، والمباح، وغيره من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار . و (نفى الذم)(١) احترازعن الواجب المخير، والموسع في أول الوقت (٢) ، واذا عرف معنى المندوب ، ففيه مسألتان :

(١) أي على تركه مطلقا ،

(٢) فان تارك جميع الخصال المخير بينها وتارك الواجب الموسع حتى يخرج الوقت يذم

المسألة الأولى

ذهب القاضي ابو بكر وجماعة من أصحابنا إلى أن المندوب مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

احتج المثبتون بأن فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق ، وليس ذلك لذات الفعل المندوب اليه وخصوص نفسه ، والا كان طاعة بتقدير ورود النهي عنه ولا لصفة من الصفات التي يشاركه فيها غيره من الحوادث ، والا كان كل حادث طاعة ، ولا لكونه مراداً لله تعالى ، والا كان كل مراد الوقــوع طاعة ، وليس كذلك ، ولا لكونه مثابا عليه ، فانه لايخرج عن كونه طاعة ، وان لم يثب عليه ولا لكونه موعوداً بالثواب عليه ، لأنه لو ورد فيه وعد لتحقق ، لاستحالــة الخلف في خبر الشارع ، والثواب غير لازم له بالاجماع ، والاصل عدم ماسوى ذلك فتعين أن يكون طاعة لما فيه من امتثال الأمر ، فان امتثال الامر يسمى طاعة ، ولهذا يقال : فلان مطاع الامر ، ومنه قول الشاعر

(ولو كنت ذا أمر مطاع لما بدا لوان من المأمور في كل امركا)

كيف وقد شاع وذاع اطلاق أهل الادب قولهم بانقسام الأمر الى امر ايجاب وامر ندب .

فان قيل امكن ان يكون طاعة لكونه مقتضي ومطلوبــا ممن له الطلب والاقتضاء ، ولا يلزم ان يكون ذلك لكونه مأموراً ، ثم لو كان فعله طاعة لكونه مامورا ، لكان تركه معصية لكونه مأموراً . ولذلك يقال امر فعصى . ومنه قول الشاعر . (امرتك امراً جازما فعصيتني)

وليس كذلك بالاجماع

ويدل على انه غير مامور قوله عليه السلام « لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » وقوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد « لو راجعتيه فقالت : بامرك يارسول الله » فقال لا ، « انما انا شافع » نفى الامر في الصورتين مع ان الفعل فيهما مندوب . فدل على ان المندوب ليس ماموراً .

قلنا : اما الأقتضاءو الطلب فهو الامر عندنا علي ما يأتي ، فتسليمه تسليم لمحل النزاع .
قولهم لا يسمى تاركه عاصيا . قلنا لأن العصيان اسم ذم مختص بمخالفة امر الايجاب و لا بمخالفة مطلق امر . ويجب ان يكون كذلك جمعا بين ما ذكروه من الاطلاق وماذكرناه من الدليل. ولمثل هذا يجب حمل الحديثين علي امر الايجاب دون الندب . ويخص الحديث الاول انه قيده بالمشقة ، وهي لا تكون في غير أمر الايجاب. واذا ثبت كونه مأموراً فهو حسن بجميع الأعتبارات السابق ذكرها في مسألة التحسين والتقبيح ، وهل هو داخل في مسمى الواجب فالكلام فيه على ما سيأتي في الجائز نفياً واثباتاً .

المسألة الثانية

اختلف اصحابنا في المندوب(١) هل هو من احكام التكاليف ؟ فاثبته الاستاذ ابو اسحاق(٢) ، ونفاه الاكثرون ، وهو الحق(٣) .

وحجة ذلك أن التكليف انما يكون بما فيه كلفة ومشقة ، والمندوب مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير حرج ، مع زيادة الثواب على الفعل . والمباح ليس من احكام التكليف على ما يأتي فالمندوب أولى .

نعم ، ان قيل انه تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوبا ، فلا حرج .

فان قيل المندوب لا يخلو عن كلفة ومشقة ، فانه سبب للثواب . فان فعله رغبة في الثواب ففعله مشق كفعل الواجب ، وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب الجزيل بفعله ، وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل ، بخلاف ترك المباح قلنا : يلزم عليه ان يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب حكماً تكليفياً ، لانه ان اتى بالفعل رغبة في الثواب الذي هو مسببه فهو مشق ، وان تركه شق عليه ما فاته من الثوات . وهو خلاف الأجماع .

---

(١) الانسب ان يقول اختلفت اصحابنا في الندب. فان المندوب ليس حكماً هو متعلق الحكم ومحله .
(٢) ابو اسحاق هو الاسفرايني .
(٣) الخلاف في ان الندب والكراهة والاباحة من الاحكام أو لا. اختلاف في تسمية اصطلاحية لا فائدة من ورائه عملية .

الفصل الرابع

في المكروه

المكروه(١) في اللغة مأخوذ من الكريهة ؛ وهي الشدة في الحرب. ومنه قولهم جمل كره(٢) ، اي شديد الرأس ؛ وفي معني ذلك الكراهة والكراهية .

وأما في الشرع ، فقد يطلق ويراد به الحرام(٣) .

وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة، وان لم يكن منهيا عنه، كترك المندوبات.

وقد يراد به ماهي عنه نهي تنزيه لا تحريم. كالصلاة في الاوقات والاماكن المخصوصة

وقد يراد به ما في القلب منه حزازة . وان كان غالب الظن حله ؛ كأكل لحم الضبع .

وعلى هذا فمن نظر الى الاعتبار الاول حده بحد الحرام ، كما سبق .

ومن نظر الى الاعتبار الثاني حده بترك الاولى .

ومن نظر الى الاعتبار الثالث ، حده بالمنهى الذي لا ذم على فعله .

ومن نظر الى الاعتبار الرابع ؛ حده بأنه الذي فيه شبهة وتردد .

واذا عرف معنى المكروه، فالخلاف في كونه منهيا عنه؛ وفي كونه من أحكام التكاليف، فعلى نحو ما سبق في المندوب(٤) . ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين تزييفا واختيارا .

---

(١) المكروه ليس حكما بل محل الحكم الذي هو الكراهة فلو عبر بها لكان انسب لان الكلام من اقسام الحكم.

(٢) كره بفتح الكاف وسكون الراء .

(٣) كقوله تعالى ـ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ـ بعد ذكر جملة من الكبائر .

(٤) تقدم أيضا في التعليق على ذلك ما يدل على انه بحث لا طائل وراءه.

الفصل الخامس

في المباح وما يتعلق به من المسائل

أما المباح(١) ، فهو في اللغة مشتق من الاباحة ، وهي الاظهار والاعلان . ومنه يقال : باح سره ، إذا أظهره .

وقد يرد أيضا بمعنى الاطلاق والاذن ، ومنه يقال أبحته كذا ، أي اطلقته فيه وأذنت له .

وأما في الشرع ، فقد قال قوم هو ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا ، وهو منقوض بخصال الكفارة المخيرة ، فانه ما من خصلة منهـا الا والمكفر مخير بين فعلها وتركها ، وبتقدير فعلها لا تكون مباحة بل واجبة ، وكذلك الصلاة في أول وقتها الموسع مخير بين فعلها وتركها مع العزم ، وليست مباحة بل واجبة.

وقال قوم ، هو ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ،وهو منتقض بأفعال الله تعالى ؛ فانها كذلك ، وليست متصفة بكونها مباحة(٢) .

ومنهم من قال هو ما أعلم فاعله أو دل أنه لا ضرر عليه في فعله ولا تركه،ولا نفع له في الآخرة ؛ وهو غير جامع ، لأنه يخرج منه الفعل الذى خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع إعلام فاعله ، أو دلالة الدليل السمعي ، على استواء فعله في المصلحة والمفسدة دنيا وأخرى ، فانه مباح ، وان اشتمل فعله وتركه على الضرر.

والأقرب في ذلك ان يقال : هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل.فالقيد الأول فاصل له عن فعل الله تعالى: والثاني(٣) عن الواجب الموسع في اول الوقت والواجب المخير .

واذا عرف معنى المباح ففيه خمس مسائل .

---

(١) فيه ما تقدم في المندوب من انه ليس بحثا في الحكم بل في محله و متعلقه وهو الفعل فالانسب التعبير بالاباحة .

(٢) اعترض الآمدى على تعريف المباح الاول والثاني بأن كلا منهما غير مانع .

(٣) هو قوله من غير بدل .

المسألة الأولى

اتفق المسلمون على أن الاباحة من الاحكام الشرعية خلافا لبعض المعتزلة، مصيرا منه الى أن المباح لا معنى له سوى ما انتفى الحرج عن فعله وتركه . وذلك ثابت قبل ورود الشرع . وهو مستمر بعده ، فلا يكون حكماً شرعياً .

ونحن لا ننكر ان انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس باباحة شرعية ، وإنما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير على ما قررناه . وذلك غير ثابت قبل ورود الشرع . ولا يخفى الفرق بين القسمين فاذا(١) ما اثبتناه من الاباحة الشرعية لم يتعرض لنفيها وما نفي غير ما اثبتناه .

المسألة الثانية (٢)

اتفق الفقهاء والاصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به، خلافا للكعبي (٣) واتباعه من المعتزلة في قولهم إنه لا مباح في الشرع، بل كل فعل يفرض فهو واجب مأمور به.

احتج من قال إنه غير مأمور به أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المبـاح لما سبق في تحديده ، ولأن الأمة مجمعة على انقسام الاحكام الى وجوب وندب، واباحة، وغير ذلك فمنكر المباح يكون خارقا للاجماع

وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحا الا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما . وترك الحرام واجب، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لما سبق .

ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به بأن قال : يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه . فانه اذ ذاك لا يكون مأموراً به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الامكان(٤)، وقد اعترض عليه من لا

---

(١) فاذا بتنوين الذال .

(٢) انظر الفصل التابع للمسألة الاولى من مسائل المباح في ج١ من كتاب الموافقات للشاطبي

(٣) هو ابو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي الكعبي من شيوخ المعتزلة مات سنة ٣١٩

(٤) في جمع الجوامع أن هذا الخلاف لفظي بناء على ما ذكر من توجيه الكعبي لمذهبه ووافق على ذلك الجلال المحلي في شرحه والعطار في حاشيته .

يعلم عور كلامه ، بأنه وإن كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هـــو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره ، فلا يلزم ان يكون واجبا وهو غير سديد ، فانه اذا ثبت أن ترك الحرام واجب وانه لا يتم بدون التلبس بضد من اضداده .

وقد تقرر ان ما لا يتم الواجب دونه ، فهـــو واجب . فالتلبس بضد من اضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له . ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ، ولا خلاص منه إلاّ بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به ، وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الاصحاب .

وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت،لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر ، أن يكون واجبا ، وكان يجب ان تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما اذا ترك بها واجباً آخر ، وهو محال فكان جوابه أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم ؛ بالنظر الى جهتين مختلفتين ، كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه .

وبالجملة وان استبعده من استبعده ، فهو في غايه الغوص والاشكال،وعسى ان يكون عند غيري حله .

المسألة الثالثة

اختلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا ؟

وحجةمن قال بالدخول ، أن المباح ما لا حرج على فعله. وهذا المعنى متحقق في الواجب ، والزيادة التي اختص بها الواجب غير نافية للاشتراك فيما قيل .

وحجةمن قال بالتباين،أن المباح ما خير فيه بين الفعل والترك بالقيود المذكورة(١) وهو غير متحقق في الواجب ، وهو الحق(٢) .

(١) ذكرت في تعريف المباح ص ١٢٣

(٢) وقيل الخلاف لفظي مبني على الخلاف في تعريف المباح كما يدل عليه كلامه آخر المسألة .

فان قيل : العادة مطردة باطلاق الجائز على الصلاة الواجبة والصوم الواجب في قولهم صلاة جائزة ، وصوم جائز ، ولو لم يكن مفهوم الجائز متحققاً في الواجب ، لزم منه إما الاشتراك واما التجوز ، وهو خلاف الاصل .

قلنا ولو كان اطلاقه عليه حقيقة ، فلا مشترك بينهما سوى نفي الحرج عن الفعل بدليل البحث والسبر . فلو كان ذلك هو المسمى حقيقة ، فالعادة أيضا مطردة باطلاق الجائز على ما انتفى الحرج عن تركه . ولذا يقال : المحرم جائز الترك . وما هو مسمى الجائز اولا غير متحقق هنا . ويلزم من ذلك ان يكون اطلاق اسم الجائز على ترك المحرم مجازاً او مشتركاً ؛ وهو خلاف الاصل، وليس احد الأمرين أولى من الآخر ، بل احتمال التجوز فيما ذكرناه أولى ؛ لما فيه من موافقة الاطلاق في قولهم : هذا واجب وليس بجائز . وعلى كل تقدير فالمسألة لفظية ، وهي في محل الاجتهاد .

المسألة الرابعة

اختلفوا في المباح هل هو داخل تحت التكليف . واتفاق جمهور من العلماء على النفي خلافاً للاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني .

والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي . فان النافي يقول ان التكليف انما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة ، ومنه قولهم كلفتك عظيما ، أي حملتك ما فيه كلفة ومشقة . ولا طلب في المباح ولا كلفة ، لكونه مخيراً بين الفعل والترك.

ومن أثبت ذلك لم يثبته بالنسبة الى أصل الفعل ، بل بالنسبة الى وجوب اعتقاد كونه مباحاً . والوجوب من خطاب التكليف فما التقيا على محز واحد .

المسألة الخامسة

اختلفوا في المباح هل هو حسن أم لا ؟

والحق امتناع النفي والاثبات في ذلك مطلقاً ؛ بل الواجب أن يقال إنه حسن باعتبار ان لفاعله أن يفعله شرعاً أو باعتبار موافقته للغرض. وليس حسناً باعتبار انه مامور بالثناء على فاعله على ما تقرر في مسالة التحسين والتقبيح .

الفصل السادس

في الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار وهي على أصناف

الصنف الأول - الحكم على الوصف بكونه سببا

والسبب في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به الى مقصود ما .

ومنه سمي الحبل سبباً ، والطريق سبباً ،لامكان التوصل بهما الى المقصود . واطلاقه في اصطلاح المتشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي . ولا يخفى ما فيه من الاحتراز .

وهو منقسم الى مالا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة معرفة لوجوب الصلاة ، في قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وفي قوله عليه السلام « اذا زالت الشمس فصلوا » وكجعل طلوع هلال رمضان أمارة على وجوب صوم رمضان ، بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله عليه السلام « صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته » ونحوه .

والى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم المسبب كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ، لا لتحريم شرب الخمر في الاصل المقيس عليه، فان تحريم شرب الخمر معروف بالنص او الاجماع، لا بالشدة المطربة. (١) ولأنها لو كانت معرفة له ، فهي لا يعرف كونها علة بالأستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل وذلك دور ممتنع .

وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية ، بل حكم الشرع عليه بالسببية .

وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر من الأدلة السمعية، فلله تعالى فيها حكمان . احدهما الحكم المعرف بالسبب، والآخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم ، وفائدة نصبه سبباً معرفاً للحكم ،

---

(١) لكنها روعيت في اثبات الحكم في الاصل بالنص. وقد اعترف المؤلف بأكثر من ذلك قبل في قوله والى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع الخ .

عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع ، بعد انقطاع الوحي، حذراً من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية (١) وسواء كان السبب مما يتكرر بتكرره الحكم ، كما ذكرناه من زوال الشمس وطلوع الهلال ، وغيره من اسباب الضمانات والعقوبات والمعاملات ، او غير متكرر به ، كالاستطاعة في الحج ونحوه ، وسواء كان وصفاً وجودياً او عدمياً ، شرعياً او غير شرعي على ما يأتي تحقيقه في القياس .

واذا اطلق على السبب انه موجب للحكم ، فليس معناه انه يوجبه لذاته ، وصفة نفسه وإلا كان موجبا له قبل ورود الشرع ، وانما معناه انه معرف للحكم لا غير (٢)، كما ذكرناه في تحديده .

فان قيل لو كانت السببيه حكماً شرعياً ؛ لافتقرت في معرفتها الى سبب آخر يعرفها ، ويلزم من ذلك إما الدور ان افتقر كل واحد من السببين الى الآخر وايضا فان الوصف المعرف للحكم ، إما أن يعرفه بنفسه : او بصفة زائدة . وإما التسلسل ؛ وهو محال .

فان كان الاول ، لزم أن يكون معرفاً له قبل ورود الشرع وهو محال، وان كان بصفة زائدة عليه فالكلام في تلك الصفة كالكلام في الاول، وهو تسلسل ممتنع وايضاً فان الطريق الى معرفة كون الوصف سبباً للحكم انما هو ما يستلزمه من الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة ، او دفع مفسدة . وذلك ممتنع لوجهين :

الاول أنه لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية ، لأمكن تعريف الحكم المسبب بها من غير حاجة الى توسط الوصف وليس كذلك بالاجماع .

الثاني أن الحكمة ، اما ان تكون قديمة أو حادثة .

فان كان الاول لزم من قدمها قدم موجبها ، وهو معرفة السببية . وان كان الثاني؛ فلا بد لها من معرفة آخر لخفائها . والتقسيم في ذلك المعرف عائد بعينه .

---

(١) انظر صفحة ٢٨ جزء ١٩ مجموع الفتاوي ،

(٢) الحق انه لا يوجب الحكم بنفسه ولا هو مجرد معرف وأمارة للحكم بل هو معنى في الفعل ونحوه أو أمر لازم له رعاه الشرع في اثبات الحكم على وفقه .

قلنا معرفة السببية مستندة الى الخطاب(١)، أو الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة(٢)، فلا تستدعي سببا آخر يعرفها حتى يلزم الدور أو التسلسل، وبما ذكرناه ههنا يكون دفع إشكال الثاني(٣) أيضا(٤).

واما الوجه الاول من الاشكال الثالث، فالوجه في دفعه أن الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم، فلا تكون بمجردها معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بلزومها من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها؛ لعدم الوقوف على ما به التعريف لاضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، وما هذا شأنه فدأب«ه»الشارع فيه ردالناس الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للعسر والحرج عنهم.

واما الوجه الثاني منه، فالوجه في دفعه أن يقال الحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف آخر، ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع أن تكون معرفة للسببية، لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع؛ ولا اعتبار لها قبل ورود الشرع، واذا عرف معنى السبب شرعاً فلو تخلف الحكم عنه في صورة من الصور، فهل تبطل سببيته أم لا فسيأتي الكلام عليه في مسألة تخصيص العلة فيما بعد.

«١» مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس

٢» مثل سببية الغضب في منع القاضي من الحكم كما في الحديث وذلك لاشتماله على التشويش المانع من دقة النظر واستيفاء وسائل الحكم كما ينبغي

٣ فان معرفة السببية اما بالخطاب ولا خطاب قبل ورود الشرع، وأما بالحكمة التي تضمنها الوصف مع اقتران الحكم ولا حكم قبل الشرع

«٤» لعله الاشكال الثاني

٥ لو قال فسنة الشارع فيه لكان أنسب

الصّنف الثاني ـ الحكم على الوصف بكونه مانعاً

والمانع منقسم ، الى مانع الحكم ، ومانع السبب .

أما مانع الحكم فهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب ، مع بقاء حكمة السبب كالأبوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان (١) .

واما مانع السبب فهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً ، كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب .

الصّنف الثالث ـ الشّرط

والشرط ما كان عدمه مخلا بحكمة السبب ، فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع ، وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب ، فهو شرط (٢) الحكم ؛ كعدم الطهارة في الصلاة مع الاتيان بمسمى الصلاة ، والحكم الشرعي في ذلك انما هو قضاء الشارع على الوصف بكونه مانعاً أو شرطاً ، لا نفس الوصف المحكوم عليه ، وقد يرد ههنا من الاشكالات ما وردت على السبب ، والوجه في دفعها ما سبق .

الصّنف الرابع ـ الحكم بالصّحّة

وهي في اللغة مقابل للسقم ، وهو المرض .

واما في الشرع فقد تطلق الصحة على العبادات تارة ، وعلى عقود المعاملات تارة .

أما في العبادات ، فعند المتكلم ؛ الصحة عبارة عن موافقة أمر الشارع وجب القضاء أو لم يجب ، وعند الفقهاء ، الصحة عبارة عن سقوط القضاء بالفعل ، فمن صلى ، وهو يظن انه متطهر ، وتبين انه لم يكن متطهرا ، فصلاته صحيحة عند المتكلم لموافقة أمر الشارع بالصلاة على حسب حاله ، وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء .

(١) الابوة من الصفات الاضافية وقد اعتبرها المؤلف هنا وصفاً وجودياً مقتضياً بقاء نقيض حكم السبب وجعلها ملحقة بالاوصاف العدمية في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الاصل في باب القياس .

(٢) اسم الاشارة راجع لما ذكر في الصنف الثاني والثالث .

وأما في عقود المعاملات ، فمعنى صحة العقد ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه ، ولو قيل للعبادة صحيحة بهذا التفسير فلاحرج، ومن فسر صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه ؛ فهو فاسد، فان البيع بشرط الخيار صحيح بالاجماع، وان لم يتحقق إذن الشارع بالانتفاع بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدة،مع أنه لا يطرد هذا التفسير في صحة الصلاة وغيرها من العبادات وان صح ؛ فالنزاع في أمر لفظى ، ولا بأس بتفسير كون العبادة مجزية بكونها مسقطه لوجوب القضاء ، وحيث لم تكن متصفة بكونها مجزية عند ادائها مع اختلال شرطها ؛ وسقوط القضاء بالموت ، إنما كان لأنه لم يسقط القضاء بفعلها بل بالموت .

الصنف الخامس - الحكم بالبطلان

وهو نقيض الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة .

واما الفاسد ، فرادف للباطل عندنا ، وهو عند أبي حنيفة قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل ، وهو ما كان مشروعا باصله ، ممنوعاً بوصفه ، كبيع مال الربا بجنسه متفاضلا ونحوه . وسيأتي تحقيق ذلك في المناهي .

الصنف السادس - العزيمة والرخصة (١)

أما العزيمة ، ففي اللغة الرقية،وهي مأخوذة من عقد القلب المؤكد على أمرما ، ومنه قوله تعالى « فنسي ولم نجد له عزماً » أي قصداً مؤكداً .

ومنه سمي بعض الرسل « أولو العزم » لتأكد قصدهم في إظهار الحق .

وأما في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله تعالى، كالعبادات الخمس ونحوها.

وأما الرخصة في اللغة ، بتسكين الخاء ، فعبارة عن التيسير والتسهيل ، ومنه يقال رخص السعر ، اذا تيسر وسهل . وبفتح الخاء عبارة عن الأخذ بالرخص .

---

١ - ذكر الشاطبي ان كلا من العزيمة والرخصة يطلق على اربعة معان . وعرف كلا منهما على كل إطلاق مع التوضيح بالامثلة وذكر فروعا كثيرة تبنى على بعض هذه المعاني فمن اراد ان يعرف تفاصيل ذلك وشرح ما اجمله المؤلف هنا فليرجع الي مسائل النوع الخامس في العزيمة والرخصة جـ ١ من الموافقات .

وأما في الشرع. فقد قيل الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراماً وهو تناقض ظاهر وقيل ما رخص فيه . مع كونه حراماً وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة، غير خارج عن الاباحة. فكان في معنى الأول.

وقال اصحابنا : الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم، وهو غير جامع . فان الرخصة، كما قد تكون بالفعل قد تكون بترك الفعل كاسقاط وجوب صوم رمضان، والركعتين من الرباعية في السفر . فكان من الواجب ان يقال: الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر الى آخر الحد المذكور ، حتى يعم النفي والأثبات .

ثم العذر المرخص(١) لايخلو اما أن يكون راجحاً على المحرم. أو مساويا أو مرجوحا فان كان الأول . فموجبه لا يكون رخصة . بل عزيمة . والا كان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة . وهو خلاف الاجماع .

وان كان مساوياً . فان قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه. والرجوع الى الأصل . فلا يكون ذلك رخصة . والا كان كل فعل بقينا فيه على النفي الأصلي قبل ورود الشرع رخصة . وهو ممتنع . وان لم نقل بالتساقط . فالقائل قائلان .

قائل يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح . وذلك عزيمة لا رخصة .

وقائل يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز ، والحكم بالتحريم ويلزم من ذلك ان لا يكون أكل الميتة حالة الاضطرار رخصة ضرورة عدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم . لأن الأكل واجب جزماً . وقد قيل بكونه رخصة فلم يبق إلا أن يكون الدليل المحرم راجحا على المستبيح، ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح ؛ وهو في غاية الاشكال ، وإن كان هذا القسم هو الاشبه بالرخصة . لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ، ومخالفة الراجح ؛ وعلى هذا فاباحة

«١» بده اشكال لم يجب عنه المؤلف وان كان حاول التخلص منه بناء على اختيار الثالث وليس بواضح. ويمكن ان يقال باختيار القسم الاول وهو ان يكون المرخص راجحا لكن بالنسبة لمن قام به العذر خاصة زمن قيامه به لا مطلقا وهذا لا يمنع ان يكون المحرم راجحا مقتضيا لحكمه الاصلي الكلي في الاشخاص والاحوال كلها ما عدا صورة الترخيص للعذر فلا اشكال .

شرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه ، واسقاط صوم رمضان، والقصر في الرباعية في السفر والتيمم مع وجود الماء للجراحة او لبعد الماء أو لبيعه باكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة ؛ واكل الميتة حالة الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة ، فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم، وما لم يوجبه الله علينا وان كان واجبا على من قبلنا ، فليس رخصة حقيقة، وان سمي رخصة(١) لعدم الدليل المحرم لتركه(٢) وكذلك كل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم للمخصص لا يكون رخصة ،لأن المخصص بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص ، فلايكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل ؛ لأن العموم انما يكون دليلا على الحكم في آحاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع ارادة المتكلم لها ، ومع المخصص فلا ارادة(٣) .

الأصل الثالث

في المحكوم فيه وهو الأفعال المكلف بها . وفيه خمسة مسائل :

المسألة الأولى (٤)

اختلف قول أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يطاق نفياً واثباتاً، وذلك كالجمع بين الضدين ، وقلب الأجناس(٥)، وايجاد القديم واعدامه ونحوه، وميله في اكثر اقواله الى الجواز(٦)، وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة

(١) اي مجازا لما في ذلك من السعة إذا قوبلت حالنا في التكليف بحالهم .

(٢) لعدم الدليل المحرم لتركه علة لمنع تسمية ذلك رخصة حقيقة والمعنى لانه لم يقم في حقنا دليل يحرم علينا ترك ما وجب عليهم فعله دوننا .

(٣) فيه نظر اذ قد يسمي بعض صور تخصيص العموم رخصة كاكل الميتة للمضطر وذلك بين من آيات تحريم الميتة وماممها من المحرمات وما ختمت به من حلها للمضطر .

(٤) انظر ص ٣١٨ ج ٧ من مجموعة الفتاوي وشرح الطحاوية على قول المصنف ولم يكلفهم الا ما يطيقون الخ .

(٥) مثال قلب الاجناس جعل الشجر فرسا ، او الفرس انسانا ، او الحيوان نباتا ، انظر مبحث قلب الجوهر عرضا من مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعري .

(٦) أي النقلي كما في حاشية العطار على شرح الجلال المحلى .

القدرة الحادثة للمقدور بها ، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل(١)، وان القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها ، بل مقدورها مخلوق لله تعالى .

ولا يخفى ان التكليف بفعل الغير حالة عدم القدرة عليه، تكليف بما لا يطاق(٢) وهذا هو مذهب أكثر أصحابه وبعض معتزلة بغداد، حيث قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله تعالى أنه يكون ممنوعاً عنه .

والبكرية(٣) حيث زعموا ان الختم والطبع على الافئدة مانعان من الايمان مع التكليف به غير ان من قال بجواز ذلك من اصحابه اختلفوا في وقوعه نفياً وإثباتاً، ووافقه على القول [illegible] في بعض الاصحاب؛ وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين .

وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلا وعلى وقوعه شرعاً ؛ كالتكليف بالايمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل، خلافاً لبعض الثنوية .

والمختار إنما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته(٤)، كالجمع بين الضدين ونحوه؛ وجوازه في المستحيل باعتباره غيره . واليه ميل الغزالي ، رحمه الله .

---

(١) الصحيح أن القدرة نوعان . الاولى بمعنى توفر الاسباب والآلات . وهى مناط التكليف فبها يتمكن العبد من القيام بما كلف به . وهى موجودة في كل مكلف مسلم أو كافر مطيع أو عاص وتكون مقارنة للفعل وقد تتقدم عليه وبذلك يتبين أن التكليف بالفعل لا يتقدم عليها والثانية بمعنى التوفيق وهذه مقارنة للفعل وموجودة فيمن أطاع دون من عصى وليست مناطاً للتكليف .

وقد اثبت الجبرية القدرة بمعنى التوفيق ونفوا القدرة بمعنى توفر الاسباب والآلات وذهب المعتزلة الى العكس .

(٢) متعلق القدره الحادثة الاخذ بالاسباب وهى مؤثرة فيها بتمكين الله لها وإقداره لعبده عليها . اما ترتيب المسببات عليها فمن الله فهو وحده سبحانه الذي يوجد المسببات بأسبابها لا عندها كما يقول الاشعرية . فمثلا حز ابراهيم الخليل بالسكين في رقبة ولده وضرب موسى الكليم البحر بعصاه ، ورمي محمد الخليل الحصى . كل ذلك من فعل المخلوق . امـا ان تنقطع الرقبة أو ينفلق البحر او يصيب الحصا جميع من رمي به فالى الله ان شاء رتب ذلك فحصل كما في الاخيرين وان شاء لم يحصل كما في قصة الذبيح مع أبيه ابراهيم علهم الصلاة والسلام .

وبذلك يكون متعلق قدرة العبد الذي هو التسبب والكسب غير متعلق قدرة الله الذي هو تمكين العبد واقداره وترتيب المسببات على اسبابها وليس في هذا تكليف بفعل الغير حتي يكون تكليفا بما لا يطاق .

(٣) البكرية اتباع بكر بن زياد الباهلى انظر مذهبه في كتاب الفرق بين الفرق وترجمته في الميزان للذهبي

(٤) وكذا المستحيل عادة فانه لا يجوز في حكمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين .

ولنفرض الكلام في الطرفين : أما الطرف الأول؛ وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته ، فيدل عليه أن التكليف طلب ما فيه كلفة . والطلب يستدعي مطلوباً متصوراً في نفس الطالب ، فان طلب مالا تصور له في النفس محال ، والمستحيل لذاته ، كالجمع بين الضدين ، والنفي والاثبات معاً في شيء واحد ونحوه ، لا تصور له في النفس : ولو تصور في النفس ، لما كان وقوعه في الخارج ممتنعاً لذاته . وكما يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود، فكذلك يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف السلب، اذا لم يكن بينهما واسطة . كالتكليف بسلب الحركة والسكون معاً في شيء واحد ، لاستحالة ذلك لذاتيهما . وعلى هذا فمن توسط مزرعة مغصوبة فلا يقال له لا تمكث ولا تخرج . كما(١) ذهب اليه ابو هاشم . وان كان في كل واحد من المكث والخروج افساد زرع الغير . بل يتعين التكليف بالخروج . لما فيه من تقليل الضرر . وتكثيره في المكث كما يكلف المولج في الفرج الحرام بالنزع وان كان به مماسا للفرج المحرم لأن ارتكاب أدنى الضررين يصير واجبا نظراً الى رفع أعلاهما ، كايجاب شرب الخمر على من غص بلقمة ونحوه . ووجوب الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا يدل على حرمة الخروج . كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالأكل . وان كان الأكل واجباً وان قدر انتفاء الترجيح بين الطرفين . وذلك . كما اذا سقط انسان من شاهق على صدر صبي محفوف بصبيان . وهو يعلم أنه ان استمر قتل من تحته . وان انتقل قتل من يليه . فيمكن ان يقال بالتخيير بينهما . أو يخلو مثل هذه الواقعة عن حكم الشارع ٢) . وهو أولى من تكليفه طلب ما لا تصور له في نفس الطالب على ما حققناه .

وهذا بخلاف ما اذا كان محالا باعتبار غيره . فانه يكون ممكنا باعتبار ذاته . فكان متصوراً في نفس الطالب . وهو واضح لا غبار عليه .

(١) راجع لمدخول النفى لا للنفي وقد تقدمت ترجمة ابي هاشم ص ٧٤ .

« ٢ » فرض المؤلف كغيره ممن سبقه سقوط انسان من شاهق على الصدر خاصة من صغير لا كبير وقدر ان يكون محفوفا بصبيان خاصة حتى لا تكون لهم قوة على التحمل ثم قدر الا يكون بينهم فراغ يتمكن من الانتقال اليه ، ثم لا يكون هناك من ينقذ الموقف، وهـذا فرض لا يكاد يوجد بالهيئه المفروضة وما اخاله وجد فيما مضى فهو مستنكر وانكر منه قوله باحتمال خلو ماقد يكون واقعة في ظنه عن حكم الله .

فان قيل : ما ذكرتموه من احالة طلب الجمع بين الضدين بناء على عدم تصوره في نفس الطالب غير صحيح ، وذلك لأنه لو لم يكن متصوراً في نفس الطالب . لما علم احالته فان العلم بصفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء . واللازم ممتنع . وان سلم دلالة ما ذكرتموه . الا انه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعاً . وبيانه قوله تعالى لنوح «انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن » أخبر انه لا يؤمن غير(١) من لم يؤمن . مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به ومن ضرورة ذلك تكليفهم بأن لا يصدقوه تصديقاً(٢) له في خبره انهم لا يؤمنون .

وأيضاً فان الله تعالى كلف أبا لهب بتصديق النبي عليه السلام في اخباره . ومن أخبار النبي عليه السلام . أن أبا لهب لا يصدقه لاخبار الله تعالى لنبيه بذلك . فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له . وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه . وهو تكليف بالجمع بين الضدين .

قلنا : أما الاشكال الأول . فمندفع وذلك لأن الجمع المعلوم المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين انما هو الجمع المعلوم بين المختلفات . التي ليست متضادة . ولا يلزم من تصوره منفياً عن الضدين تصوره ثابتاً لهما . وهو دقيق فليتأمل .

وما ذكروه من المعارضة . فلا نسلم وجود الأخبار بعدم الايمان في الآيتين مطلقاً . أما في قصة أبي لهب . فغاية ما ورد فيه قوله تعالى «سيصلى ناراً ذات لهب» وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي مطلقا . فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن . وبتقدير امتناع ذلك . أمكن حمل قوله تعالى «سيصلى ناراً ذات لهب» على تقدير عدم ايمانه .

وكذلك التأويل في قوله تعالى « انه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن» أي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك . وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان مطلقا . وان سلمنا ذلك . ولكن لا نسلم أنهم كلفوا بتصديق النبي عليه السلام فيما أخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه . وهذا مما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين .

---

(١) كلمة غير زائدة .

(٢) مفعول لاجله وقع علة لقوله تكليفهم .

وأما الطرف الثاني وهو بيان جواز التكليف بالمستحيل لغيره . فقد احتج الأصحاب عليه بالنص والمعقول .

أما النص ، فقوله تعالى « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعاً ، لكان مندفعاً بنفسه ، ولم يكن الى سؤال دفعه عنهم حاجة .

فان قيل انما يمكن حمل الآية على سؤال دفع ما لا يطاق ان لو كان ذلك ممكناً ، والا لتعذر السؤال بدفع ما لا امكان لوقوعه ، كما ذكرتموه ؛ وامكانه متوقف على كون الآية ظاهرة فيه فيكون دوراً .

سلمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموه ، ولكن أمكن تأويلها بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس ، وان كان مما يطاق ويجب الحمل عليه لموافقته لما سنذكره من الدليل بعد هذا .

سلمنا ارادة دفع ما لا يطاق ، لكنه حكاية حال الداعين ؛ ولا حجة فيه .

سلمنا صحة الاحتجاج بقول الداعين ، لكن لا يخلوا إما ان يقال بأن جميع التكاليف غير مطاقة ، او البعض دون البعض . الأول ، يوجب ابطال فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل كان الواجب أن يقال لا يكلفنا . وان كان الثاني فهو خلاف أصلكم

سلمنا دلالة ما ذكرتموه ، لكنه معارض بقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وهو صريح في الباب . وقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ولا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق .

والجواب — عن السؤال الاول . أن الآية بوضعها ظاهرة فيما لا يطاق فيجب تقدير إمكان التكليف به ضرورة حمل الآية على ما هي ظاهرة فيه ، حذراً من التأويل من غير دليل .

وعن الثاني انه ترك الظاهر من غير دليل(١) .

«١» الظاهر من الاية ما ذكره المعترض فتأمل .

وعن الثالث أن الآية انما وردت في معرض التقرير لهم ، والحث على مثل هذه الدعوات ، فكان الاحتجاج بذلك لا بقولهم .

وعن الرابع أنه وإن كان كل تكليف عندنا تكليفاً بما لا يطاق(١)، غير أنه يجب تنزيل السؤال على ما لا يطاق ، وهو ما يتعذر الاتيان به مطلقاً في ع فهم دون ما لا يتعذر لما فيه من اجراء اللفظ على حقيقته ، وموافقة ، أهل العرف في عرفهم غايته أخراج ما لا يطاق مما هو مستحيل في نفسه لذاته من عموم الآية لما ذكرنا من استحالة التكليف به ، وامتناع سؤال الدفع للتكليف بما لا تكليف به ولا يخفى أنه تخصيص ، والتخصيص أولى من التأويل .

وعن المعارضة بالآيتين أن غايتهما الدلالة على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق ولا يلزم من ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا كيف وان الترجيح لما ذكرناه من الآية لاعتضادها بالدليل العقلي على ما يأتي(٢) ومع ذلك فلا خروج لها عن الظن والتخمين

وربما احتج بعض الاصحاب بقوله تعالى (يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون) وهو تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة ، وانما يصح الاحتجاج به أن لو أمكن ان يكون الدعاء في الآخرة بمعنى التكليف وليس كذلك للاجماع على أن الدار الآخرة انما هي دار مجازاة ؛ لا دار تكليف .

وأما من جهة المعقول ، فقد احتج فيه بعضهم بحجج واهية :

الاولى منها : هو أن الفعل المكلف به ان كان مع استواء داعي العبد الى الفعل والترك ، كان الفعل ممتنعاً لامتناع حصول الرجحان معه ، وان كان مع الترجيح لأحد الطرفين ، كان الراجح واجباً ؛ والمرجوح ممتنعاً والتكليف بهما يكون محالا .

الثانية . ان الفعل الصادر من العبد إما أن يكون العبد متمكناً من فعله وتركه أو لا يكون . فان لم يكن متمكناً منه ، فالتكليف له بالفعل يكون تكليفاً بما لا يطاق ، وان كان متمكناً منه ؛ فاما ان لا يتوقف ترجح فعله على تركه على مرجح

(١) لان العبد عندهم مجبور باطنا مختار ظاهراً .

(٢) سيأتي التعليق أيضا على الدليل العقلي ان شاء الله .

او يتوقف . الاول محال ، والا كان كل موجود حادثاً هكذا ويلزم منه سدباب إثبات واجب الوجود ، وان توقف ؛ فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم ، وهو تسلسل ممتنع . وان كان من فعل غيره : فاما ان يجب وقوع الفعل أو لا يجب . واذا لم يجب كان ممتنعاً او جائزاً والاول محال ، والا كان المرجح مانعا، وان كان الثاني عاد التقسيم بعينه وهو ممتنع فلم يبق سوى الوجوب والعبد اذ ذاك يكون مجبوراً لا مخيراً ، وهو عين التكليف بما لا يطاق .

الثالثة : ان قدرة العبد غير مؤثرة في فعله(١)، وإلا كانت مؤثرة فيه حال وجوده؛ وفيه ايجاد الموجود او قبل وجوده ، ويلزم من ذلك ان يكون تأثير القدرة في المقدور مغايراً له لتحقق التأثير في الزمن الاول دونه . والكلام في ذلك التاثير وتاثير مؤثره فيه ، كالاول وهو تسلسل ممتنع والقدرة غير مؤثرة في الفعل وهو المطلوب .

الرابعة : أن العبد مكلف بالفعل قبل وجود الفعل ، والقدرة غير موجودة قبل الفعل(١)، لأنها لو وجدت لكان لها متعلق، ومتعلقها لا يكون عدما ، لأنه نفي محض فلا يكون اثراً لها ، فكان وجودا ، ولزم من ذلك أن تكون موجودة مع الفعل لا قبله .

الخامسة : أن العبد مأمور بالنظر لقوله تعالى « قل انظروا » والنظر متوقف على القضايا الضرورية قطعاً للتسلسل ؛ وهي متوقفة على تصور مفرداتها ، وهي غير مقدورة التحصيل ، لانه ان كان عالما بها فتحصيل الحاصل محال ، وان لم يكن عالما بها فطلبها محال . فالنظر يكون ممتنع التحصيل .

وهذه الحجج ضعيفة جداً .

أما الحجة الأولى فلقائل ان يقول : ما المانع ان يكون وجود الفعل مع رجحان الداعي الى الفعل، قوله لأنه صار الفعل واجبا . قلنا صار واجبا بالداعي اليه والاختيار له ، او لذاته . الاول مسلم ، والثاني ممنوع وعلى هذا خرج العبد عن كونه مكلفاً بما لا يطاق، ثم يلزم عليه أن تكون أفعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ماذكروه وهو ممتنع . فما هو الجواب عن افعال الله يكون مشتركاً .

---

(١) تقدم ما فيه أول المسألة ص ١٣٤

وأما الثانية فهي بعينها ايضاً لازمة على افعال الله اذ أمكن أن يقال فعل الله إما ان لا يكون متمكنا منه ، أو يكون وهو اما ان يفتقر الى مرجح ، او لا؟ وان افتقر الى مرجح، فان كان من فعله عاد التقسيم ، وان لم يكن من فعله فاما ان يجب وقوع الفعل معه، اولا يجب ، وهلم جرا الى آخره والجواب يكون مشتركاً

وكذلك الثالثة ايضاً لازمة على افعال الله، مع انها مقدورة له اجماعاً.(١)

وأما الرابعة ، فيلزم منها أن تكون قدرة الرب تعالى حادثة موجودة مع فعله لا قبله ، وهو مع احالته، فقائل هذه الطريقة غير قائل به : وبيان ذلك أنه أمكن ان يقال : لو وجدت قدرة الرب قبل وجود فعله ،لكان لها متعلق وليس متعلقها العدم ، فلم يبق غير الوجود . ويلزم ان لا يكون قبل الفعل بعين ما ذكروه .

وأما الخامسة ، فأشد ضعفاً مما قبلها ، اذ هي مبنية على امتناع اكتساب التصورات ، وقد ابطلناه في كتاب « دقائق الحقائق » ابطالا لا ريبة فيه بما لا يحتمله هذا الكتاب ، فعلى الناظر بمراجعته . وبتقدير أن لا تكون التصورات مكتسبة فالعلم بها يكون حاصلا بالضرورة والتكليف بالنظر المستند الى ما ينقطع التسلسل عنده من المعلومات الضرورية، لا يكون تكليفاً بما لا يطاق، وهو معلوم بالضرورة والمعتمد في ذلك مسلكان .

المسلك الاول: أن العبد غير خالق لفعله فكان مكلفاً بفعل غيره (٢)، وهو تكليف بما لا يطاق وبيان أنه غير خالق لفعله أنه لو كان خالقا لفعله ، فليس خالقا له بالذات والطبع إجماعاً ، بل بالاختيار . والخالق بالاختيار، لا بد وان يكون مخصصاً لمخلوقه بالارادة . ويلزم من كونه مريداً له ان يكون عالماً به ضرورة. والعبد غير عالم

---

١ ـ اجاب عن الثانية والثالثة بالنقض حيث بين ان كلا من الدليلين وجد في غير محل النزاع وتخلفت عنه النتيجة اجماعا .

٢ ـ تقدم في ص ١٣٤ بيان انه ليس مكلفا بفعل غيره .

بجميع أجزاء حركاته، في جميع حالاته، ولاسيما في حالة اسراعه، فلا يكون خالقاً لها(١).

المسلك الثاني: إن إجماع السلف منعقد قبل وجود المخالفين من الثنوية على أن الله تعالى مكلف بالايمان لمن علم أنه لا يؤمن؛ كمن مات على كفره، وهو تكليف بما يستحيل وقوعه، لأنه لو وقع لزم أن يكون علم الباري تعالى جهلا وهو محال.

فان قيل: اما المسلك الأول؛ وإن سلمنا أن العبد لا بد وأن يكون عالماً بما يخلقه من أفعاله، لكن من جهة الجملة أو من جهة التفصيل الأول لا سبيل الى نفيه، والثاني ممنوع. وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه علي ان العبد غير خالق لفعله، لكنه معارض بما يدل علي خلقه له. ودليله المعقول والمنقول.

أما المعقول، فهو ان قدرة العبد ثابتة بالاجماع منا ومنكم على فعله، فلو لم تكن هي المؤثرة فيه، لا انتفي الفرق بين المقدور وغيره؛ وكان المؤثر فيه غير العبد. ويلزم منه وجود مقدور بين قادرين(٢).

ولما وقع الاختلاف بين القوي والضعيف.

ولجاز أن تكون متعلقه(٣) بالجواهر والالوان، كما في العلم،

ولكان العبد مضطراً بما خلق فيه من الفعل لا مختاراً.

---

(١) هذا حجاج مع المخالفين القائلين بخلق العبد لفعل نفسه من المعتزلة ونحوهم فلا ينهض حجة على من قال من أهل السنة بمنع التكليف بالمستحيل لذاته والمستحيل عادة أو لطاريء من الآفات التى تقعد بالمكلف عن الفعل فان العبد عندهم غير خالق لفعله ولكنه كاسب له كما تقدم ص ١٣٤ ويكفي في تحصيله تعلق قدرته وكسبه له العلم به والقصد اليه اجمالا فيما صار من الافعال عادة له. اما قبل ان يصير عادة له فهو عالم بتفصيل فعله مريد لأجزائه وآحاده في حدود طاقته. ولذا يكون في فعله من النقص والخلل بقدر قصوره في علمه وارادته وغفلته. وقوته وضعفه: بخلاف الخالق لكل شيء استقلالا على وجه الاحكام وتمام الابداع لكمال علمه وارادته وقدرته وسائر اسمائه وصفاته.

(٢) قدرة العبد مؤثرة باقدار الله له وتمكينه اياه من الفعل لا استقلالا فلا يلزم انتفاء الفرق بين المقدور وغيره ولا أن يكون المؤثر في فعله غيره فان متعلق قدرته الكسب والتسبب ومتعلق قدرة الله اقدار العبد وتمكينه وترتيب الآثار على فعله. وعلى هذا لا يلزم وقوع مقدور بين قادرين وبما ذكر يعرف منع بقية اللازمات التي في المعارضة بالدليل العقلي.

(٣) صوابه متعلقة.

وبجاز أن يصدر عن العبد أفعال محكمة بديعة ، وهو لا يشعر بها .

ولما انقسم فعله الى طاعة ومعصية ، لانه ليس من فعله .

ولكان الرب تعالى أضر على العبد من ابليس، حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس داع لا غير .

ولما حسن شكر العبد ولا ذمه على أفعاله، ولا أمره ولا نهيه، ولا عقابه ولا ثوابه ولكان الرب تعالى آمرا للعبد بفعل نفسه؛ وهو قبيح معدود عند العقلاء من الجهل والحمق

ولكان الكفر والايمان من قضاء الله تعالى وقدره ، وهو اما ان يكون حقاً أو باطلا . فان كان حقاً ، فالكفر حق ، وان كان باطلا ، فالايمان باطل .

ولكان الرب تعالى اما راضياً به أو غير راض، والاول يلزم منه الرضى بالكفر والثاني يلزم منه عدم الرضى بالايمان ؛ والكل محال مخالف للاجماع .

وأما النقل ، فقوله تعالى « واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا » .

وقوله تعالى « أم حسب الذين اجترحوا السيئات » .

وقول النبي عليه السلام « اعملوا وقاربوا وسددوا » وقوله عليه السلام «نية المؤمن خير من عمله » الى غير ذلك من النصوص الدالة على نسبة العمل الى العبد.

والعقلاء متوافقون على اطلاق إضافة الفعل الى العبد بقولهم : فلان فعل كذا وكذا والاصل في الاطلاق الحقيقة .

وأما المسلك الثاني ، فهو أن تعلق علم الباري تعالى بالفعل أو بعدمه ، إما أن يكون موجباً لوجود ما علم وجوده وامتناع وجود ما علم عدمه، أو لا يكون كذلك

فان كان الاول ، فيلزمه محالات، وهو ان يكون العلم هو القدرة أو أن يستغني به عن القدرة ، ولا يكون الرب قادرا على ايجاد شيء أو عدمه ، وأن لا يكون للرب اختيار، ولا للعبد في وجود فعل من الافعال لكونه واجبا بالعلم ،أو ممتنعاً وإن لم يكن موجبا للوجود ولا للعدم ؛ فقد بطل الاستدلال ، وان سلم ذلك لكنه معارض بما سبق من الادلة العقلية والنقلية .

والجواب عما ذكروه أولا عن المسلك الاول بأن الفعل المخلوق للعبد بتقدير خلقه له مخلوق له بجميع أجزائه وكل جزء منه مخلوق له بانفراده ، فيجب ان

يكون عالماً به لما سبق . وهذا هو العلم بالتفصيل ، وهو غير عالم لما حققناه (١) .

وعما ذكروه من الالزام الاول بمنع عدم الفرق بين المقدور وغيره .

وعن الثاني أنه إنما يمتنع وجود مقدور بين قادرين خالقين ، أو مكتسبين ، أما بين خالق ومكتسب ، فهو غير مسلم (٢).

وعن الثالث بأن الاختلاف بين القوي والضعيف إنما هو واقع في كثرة مايخلقه الله تعالى من القدر على المقدورات في احد الشخصين دون الاخر ؛ لا في التأثير

وعن الرابع انه انما يلزم ان لو كان تعلق العلم بالجواهر والاعراض من جهة كونه ، غير مؤثر فيها (٣)، وهو غير مسلم .

وعن الخامس انه إنما يلزم أن يكون العبد مضطراً أن لو لم يكن فعله مكتسباً له ومقدوراً ، ولا يلزم من عدم التأثير عدم الاكتساب(٤).

وعن السادس انه لا مانع من تلازم القدرة على الشيء والعلم به(٥) .

وعن السابع انه لا معني لانقسام فعل العبد الى الطاعة والمعصية غير كونه مأموراً بهذا ، ومنهياً عن هذا ، لكسبه ؛ وهو كذلك .

وعن الثامن انه لازم على أصلهم أيضاً، فان التمكن(٦) من الكفر بخلق القدرة عليه اضر من الدعاء اليه . وقد فعل الله تعالى ذلك بالعبد؛ فما هو جوابهم هو جوابنا

وعما ذكروه من الامر والنهي، والشكر والذم، والثواب والعقاب والامر للعبد بما هو من فعل الله تعالى ، بالمنع من تقبيح ذلك بتقدير أن يكون قادراً ، غير مؤثر كيف وانه مبني علي التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه(٧)

وعن الالزام بالقضاء والقدر ، ان القضاء قد يطلق بمعني الاعلام ، والامر ، والاختراع ، وانقضاء الاجل ، وإلزام الحكم، وتوفية الحقوق، والارادة لغة .

---

(١) تقدم ما فيه ص١٤١

(٢) تقدم ان متعلق القدرتين مختلف .

(٣) العلم بالامر الاحاطة به وبأحواله وكشفه على ما هو عليه وليس صفة تأثير .

(٤) ان اراد عدم التأثير استقلالا فصحيح وأن اراد نفي التأثير مطلقا لزم نفى الاكتساب .

(٥) لعل فيه سقوطا والتقدير لا مانع من عدم تلازم الخ . اذ هو تسليم للملازمة السادسة .

(٦ » صوابه التمكين . وهذا جواب الزامي مبني على اصل الخصم .

(٧) تقدم ما فيهما في مبحث الحسن والقبح.

وعلى هذا فالايمان من قضائه بجميع هذه الاعتبارات، وهو حق، وأما الكفر فليس من قضائه بمعنى كونه مأموراً، بل بمعنى خلقه وارادة وقوعه، وهو حق من هذا الوجه ايضا(١)

وعن الالزام بالرضى انه راض بالايمان ، وغير راض بالكفر .

وعن المنقول بأن ماذكروه غايته اضافة الفعل الى العبد حقيقة : ونحن نقول به فان الفاعل عندنا على الحقيقة هو من وقع الفعل مقدوراً له(٢) . وهو أعم من الموجد.

والجواب عما ذكروه في المسلك الثاني بأن تعلق العلم بوجود الفعل بملازمة الوجود المقدور ، فانه انما يعلم وجوده مقدوراً ، لا غير مقدور ، وكذلك في العدم.

وعلى هذا ، فلا يلزم منه عدم القدرة في حق الله تعالى ولا سلب اختياره في فعله . وكذلك العبيد فانه انما علم وقوع فعل العبد مقدوراً للعبد ، والمعارضات فقد سبق الجواب عنها .

المسألة الثانية

مذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انه لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه«٣» حاصلا حالة التكليف ، بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم «٤» شرطه عليه ، وهو جائز عقلا ، وواقع سمعاً .

خلافا لاكثر اصحاب الرأي وأبي حامد الاسفرايني من اصحابنا ، وذلك كتكليف الكفار بفروع الاسلام حالة كفرهم .

«١» أمثلة اطلاقات القضاء كما يلي .

١ ـ وقضينا اليه ذلك الأمر . الآيه ٢ وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ٣ فقضاهن سبع سموات في يومين ٤ فمنهم من قضى نحبه ٥ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم . وقضى عليه الحاكم . قضى دينه ، وبهذه الامثلة يتبين أن اختلاف المعنى راجع لاختلاف التعدية واللزوم واختلاف مدخولها والحرف الذى تعدت به ،

٢ ـ الصحيح انه من وقع منه الفعل بقدرته ولو كانت مستمدة من غيره .

٣ ـ اي شرط صحته في اعتبار الشرع لا شرط في وجوبه كالبلوغ للصلاة ولا الشرط اللغوي كما في حديث تحيه المسجد فالتكليف بالفعل متوقف علي وجودها .

٤ ـ معطوف على المشروط والمعنى تكليف الشخص بالمشروط كالصلاة وبتقديم شرط صحتها كالاسلام علي ادائها .

ودليل الجواز العقلي أنه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له «أوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان؛ وأوجبت عليك الاتيان بالايمان، مقدما عليها» لم يلزم منه لذاته محال عقلا، ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا.

فان قيل: التكليف بالفروع المشروطة بالايمان!

اما أن تكون حالة وجود الايمان، أو حالة عدمه.

فان كان الاول فلا تكليف قبل الايمان، وهو المطلوب.

وان كان حالة عدمه فهو تكليف بما هو غير جائز عقلا.

وايضا فان التكليف بالفروع غير ممكن الامتثال؛ لاستحالة أدائها حالة الكفر، وامتناع أدائها بعد الايمان. لكونه مسقطاً لها بالاجماع. وما لا يمكن امتثاله فالتكليف به تكليف بما لا يطاق ولم يقل به قائل في هذه المسألة.

قلنا: أما الاشكال الاول. فانما يلزم منه التكليف بما لا يطاق بتقدير تكليفه بالفروع حالة الكفر أن لو كان تكليفه بمعنى الزامه الاتيان بها مع الكفر، وليس كذلك، بل بمعنى أنه لو أصر على الكفر، حتى مات، ولم يأت بهامع الايمان فانه يعاقب في الدار الآخرة، ولا احالة فيه.

وبهذا الحرف يندفع ما ذكروه من الاشكال الثاني ايضا. كيف وان الامتثال بعد الاسلام غير ممتنع. غير ان الشارع اسقطه ترغيباً في الدخول في الاسلام، بقوله عليه السلام (الاسلام يجب ما قبله) وهذا بخلاف المرتد، حيث إنه أوجب عليه فعل ما فاته في حال ردته ليكون ذلك مانعا من الردة(١).

وأما الوقوع شرعا، فيدل عليه النص والحكم.

أما النص فمن وجوه: الاول قوله تعالى «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين» الى قوله تعالى «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة» والضمير في قوله (وما أمروا) عائد الى المذكورين أولا وهو صريح في الباب.

---

(١) أى أوجب عليه في حال ردته أن يفعل بعد العودة للاسلام ما فاته زمن الردة.

وايضا قوله تعالى (فلا صدق ولا صلى ، ولكن كذب وتولى) ذم على ترك الجميع ؛ ولو لم يكن مكلفا بالكل لما ذم عليه .

وايضا قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا يزنون، ومن يفعل ذلك يلق أثاما . يضاعف له العذاب يوم القيامة) حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور والزنا من جملته . ولولا انه محرم عليه ومنهي عنه لما أثمه به .

وهذه حجة على من نفى التكليف بالأمر والنهي ؛ دون من جوز التكليف بالنهي دون الأمر(١) .

وايضا قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) والكافر داخل فيه لكونه من الناس) .

وابضا قوله تعالى(وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) لكن قال المفسرون. المراد بالزكاة في هذه الآية ؛ انما هو قول (لا اله إلا الله (٢)) .

وايضا قوله تعالى (ما سلككم في سقر . قالوا لم نك من المصلين ؛ ولم نك نطعم المسكين) ولو لم يكونوا قد كلفوا بالصلاة ، لما عوقبوا عليها .

فان قيل . هذه حكاية قول الكفار ، ولا حجة فيها ، وان كانت حجة ؛ لكن أمكن أن يكون المراد من قولهم (لم نك من المصلين) أى من المؤمنين .

ومنه قوله عليه السلام (نهيت عن قتل المصلين) وأراد به المؤمنين. وإن كان المراد الصلاة الشرعية حقيقة . غير أن العذاب إنما كان لتكذيبهم بيوم الدين، غير أنه غلط باضافة ترك الطاعات اليه وان كان ذلك مضافا الى الصلاة ، لكن لا الى تركها، بل الى اخراجهم أنفسهم عن العلم بقبح تركها بترك الايمان وان كان ذلك على ترك الصلاة لكن أمكن أن يكون ذلك إخبارا عن جماعة من المرتدين تركوا الصلاة حالة ردتهم وذلك محل الوفاق .

---

(١) اشارة الى قول ثالث من المسألة وهو جواز التكليف بالنهي لعدم توقفه على النية ومنع التكليف بالامر لتوقف امتثاله على النية في العبادات ونحوه .

(٢) استدراك على الاستدلال بالآية على المطلوب ببيان ان المراد بالزكاة الطهارة من الشرك لا الصدقة

والجواب عن قولهم انه حكاية قول الكفار، أن علماء الأمة من السلف وغيرهم أجمعوا على أن المراد بذلك انما هو تصديقهم فيما قالوه، والتحذير لغيرهم من ذلك.

ويدل على ذلك تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين، وقد عطف على ما قبله والاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في أصل الحكم

وعن حمل لفظ المصلين على المؤمنين أنه ترك للظاهر من غير دليل، وان أمكن تأويل لفظ الصلاة فبماذا نتأول قوله (ولم نك نطعم المسكين) فان المراد به انما هو الاطعام الواجب ، لاستحالة (١) التعذيب على ترك اطعام ليس بواجب.

وعن قولهم بتغليظ عذاب التكذيب باضافة ترك الطاعات اليه انها لو كانت مباحة ، لما غلظ العذاب بها .

وعن قولهم بالتعذيب باخراج انفسهم عن العلم بقبح ترك الصلاة انه ترك للظاهر من غير دليل ، وأنه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات وبين من لم يباشر شيئا منها لاستوائها فيما قبل ، وهو خلاف الاجماع .

وعن الحمل على صلاة المرتدين أن الآية بلفظها عامة في كل المجرمين المذكورين في قوله (يتساءلون عن المجرمين) وهو عام في المرتدين وغيرهم فلا يجوز تخصيصها من غير دليل.

هذا من جهة النصوص .

وأما من جهة الالزام، فهو انه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرط الفعل (٢) لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة، ولكان من ترك الطهارة والصلاة أبدا لا يعاقب ولا يذم إلا على ترك الطهارة ، بل على ما لا تتم الطهارة إلا به . وذلك خلاف اجماع الامة.

المسألة الثالثة

اتفق اكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو من كسب العبد من الفعل وكف النفس عن الفعل فانه فعل خلافا لأبي هاشم (١) في قوله . ان التكليف قد يكون بأن لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل . وذلك ليس بفعل .

---

(١) أي في حكمة الله وعدلـه ورحمته بعباده فانه سبحانه كتب ذلك على نفسه تفضلا واحسانا منه اليهـم .

(٢) أي شرط صحته كما تقدم .

(٣) تقدمت ترجمته ص

احتج المتكلمون بأن ممتثل التكليف مطيع . والطاعة حسنة . والحسنة مستلزمة للثواب . على ما قال تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وقال تعالى (ليجزي الذين أساؤا بما عملوا. ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى) ولا فعل عدم محض وليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد. ولا متعلق القدرة وما لا يكون من كسب العبد . لا يكون مثابا عليه لقوله تعالى(وأن ليس للانسان إلا ماسعى)

فان قيل عدم الفعل وإن لم يكن أمراً وجوديا ولا ذاتا ثابتة. فانما يمتنع التكليف به . ويمتنع أن يكون الامتثال به طاعة وحسنة مثابا عليها أن لو لم يكن مقدوراً للعبد ومكتسبا له . وهو غير مسلم كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قوليه(١) قال المتكلمون عدم الفعل من حيث هو كذلك متحقق قبل قدرة العبد(٢) وهو غير مقدور للعبد قبل خلق قدرته وهو مستمر الى حد ما بعد خلق القدرة . فلا يكون مقدوراً للعبد ولا مكتسبا له ، ويلزم من ذلك امتناع التكليف به على ما تقرر ، إلا أن للخصم أن يقول ، لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير مقدور أن يكون المقارن منه للقدرة غير مقدور(٣) .

المسألة الرابعة

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل .

واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه. فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة احتج اصحابنا بأن الفعل في أول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق ؛ وسواء قيل بتقدم القدرة عليه ، كما هو مذهب المعتزلة، أم بوجودها مع وجوده، كما هو مذهب أصحابنا(٤) . واذا كان مقدوراً أمكن تعلق التكليف به :

---

(١) جواب قوله فان قيل

(٢) مرادهم القدرة التى بمعني التوفيق لا التي بمعني توفر الاسباب والآلات فانها قد تكون قبل الفعل كما تقدم وبذلك يكون مقدوراً للعبد .

(٣) بل لا يلزم من عدم القدرة التى بمعنى التوفيق المقارنة للفعل ألا تكون مقدوراً لأنها ليست مناطاً للتكليف بخلاف القدرة بمعنى توفر الاسباب فانها قد تكون حال عدم الفعل وهي مناط التكليف .

(٤) انظر التعليق ص١٣٤

فان قيل: القول بجواز تعلق التكليف به في أول زمان حدوثه يلزم منه الأمر بايجاد الموجود، وهو محال.

قلنا يلزم منه الأمر بايجاد ما كان موجوداً، أو بما لم يكن موجوداً. الاول ممنوع. والثاني، فدعوى احالته نفس محل النزاع. ثم يلزمهم من ذلك أن لا يكون الفعل في أول زمان حدوثه أثراً للقدرة القديمة، ولا للحادثة على اختلاف المذهبين(١)، ولا موجدة له لما فيه من ايجاد الموجود، وهو محال. فما هو جوابهم في ايجاد القدرة له فهو جوابنا في تعلق الأمر به.

المسألة الخامسة(٢)

اختلف اصحابنا والمعتزلة في جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية. فأثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة.

حجة اصحابنا على ذلك انه لو قال القائل لغيره «أوجبت عليك خياطة هذا الثوب، فان خطته أو استنبت في خياطته أثبتك، وان تركت الأمر عاقبتك» كان معقولاً غير مردود. وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يكون ممتنعاً.

ويدل على وقوعه ما روي عن النبي عليه السلام، انه رأي شخصاً يحرم بالحج عن شبرمة؛ فقال له النبي عليه السلام: (أحججت عن نفسك — فقال: لا — فقال له: حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة)(٣) وهو صريح فيما نحن فيه.

فان قيل: وجوب العبادات البدنية انما كان ابتلاء وامتحاناً من الله تعالى للعبد، فانه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس الأمارة بالسوء؛ وقهرها، لكونها عدوة لله تعالى، على ما قال: عليه السلام؛ حكاية عن ربه (عاد نفسك، فانها

---

١ - مذهب من يقول ان فعل العبد مخلوق لله ومذهب من يقول انه مخلوق للعبد.

٢ - انظر شرح الطحاوية على قول المصنف وفي دعاء الاحياء وصدقاتهم منفعة للاموات وكتاب الروح المسألة ١٦ وكتاب الموافقات، المسألة السابعة من مسائل النوع الرابع من انواع مقاصد الشريعة

(٣) الحديث رواه أبو داود وابن ماجه من طريق ا ن عباس رضي الله عنهما واسناده صحيح ولكن اختلف في رفعه ووقفه ورجح الامام احمد وقفه وقد تصرف المؤلف في متن الحديث كثيراً.

انتصبت لمعاداتي)(١) تحصيلا للثواب على ذلك. وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه كما لا مدخل لها في باقي الصفات من الآلام واللذات ونحوها .

قلنا : أما الابتلاء والامتحان بالتكليف لما ذكروه، وان كان مع تعيين المكلف لأداء ما كلف به أشق مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه ، فليس في ذلك ما يرفع أصل الكلفة والامتحان فيما سوغ له فيه الاستنابة . فان المشقة لازمة له بتقدير الاتيان به بنفسه، وهو الغالب، وبما يبذله من العوض للنائب بتقدير النيابة. ويلتزمه من المنة بتقدير عدم العوض . وليس المراعى في باب التكاليف أشقها وأعلاها رتبة، ولذلك كانت متفاوتة(١). واما الثواب والعقاب فليس مما يجب على الله تعالى في مقابلة الفعل ، بل إن أثاب فبفضله ، وان عاقب فبعدله، كما عرف من أصلنا، بل له أن يثيب العاصي ويعاقب الطائع (٢).

الأصل الرابع

في المحكوم عليه والمكلف وفيه خمس مسائل

المسألة الأولى

اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال ، كالجماد والبهيمة . ومن وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب ، دون تفاصيله من كونه أمراً ونهياً . ومقتضياً للثواب والعقاب ، ومن كون الآمر به هو الله تعالى، وأنه واجب الطاعة، وكون المأمور به على صفة كذا وكذا ، كالمجنون والصبي الذي لا يميز ؛ فهو بالنظر الى فهم التفاصيل ، كالجماد والبهيمة بالنظر الى فهم اصل الخطاب ، ويتعذر تكليفه ايضاً

(١) العبادات توقيفية والاصل فيها التعبد فالصحيح انها لا تجوز فيها النيابة إلا بنص عن المعصوم صلى الله عليه وسلم ولا يصلح فيها القياس .

(٢) كتب الله على نفسه ان يثيب المطيع فضلا منه ورحمة. ولم يوجب ذلك عليه احد من خلقه . وهو سبحانه الصادق في خبره الذي لا يخلف وعده ولا يظلم عبده « ان الله لا يظلم مثقال ذرة » انظر مجموع الفتاوى ج ٦ ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ج ١

إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق، لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب، فهو متوقف على فهم تفاصيله(١) واما الصبي المميز، وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز؛ غير انه ايضاً غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى. وكونه متكلماً مخاطباً مكلفاً بالعبادة ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف. فنسبته الى غير المميز، كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف وإن كان مقاربا لحالة البلوغ، بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة.

فانه وان كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة، غير انه لما كان العقل والفهم فيه خفياً؛ وظهوره فيه على التدريج، ولم يكن له ضابط يعرف به، جعل له الشارع ضابطاً، وهو البلوغ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه.

ودليله قوله عليه السلام «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق» (٢).

فان قيل: اذا كان الصبي والمجنون غير مكلف، فكيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات، وكيف أمر الصبي المميز بالصلاة؟

قلنا: هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون، بل بماله أو بذمته. فانه أهل للذمة بانسانيته المتهيء بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ، بخلاف البهيمة والمتولي لادائها الولي عنهما. او هما بعد الافاقة والبلوغ. وليس ذلك من باب التكليف في شي.

وأما الأمر بصلاة المميز فليس من جهة الشارع. وانما هو من جهة الولي. لقوله عليه السلام (مروهم بالصلاة. وهم ابناء سبع (٣)) وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه. بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم.

«١» موضوع هذه المسألة البحث في التكليف المحال وموضوع المسألة الاولى من مسائل المحكوم فيه البحث في التكليف بالمحال والفرق بينهما واضح لمن قارن بين المسألتين فالتكليف بالمحال يرجع الي استحالة المكلف به ويسمى التكليف بما لا يطاق والتكليف المحال يرجع الى استحالة التكليف نفسه لعدم فهم الخطاب المصحح لقصد ما كلف به كتكليف المجنون والغافل ونحوهما.

«٢» جزء من حديث رواه احمد وابو داود والحاكم عن طريق علي وعمر بن الخطاب.

٣ - جزء من حديث رواه احمد وابوا داود عن طريق عبد الله بن عمرو بلفظ مروا أولادكم الخ.

وعلى هذا . فالغافل عما كلف به، والسكران المتخبط لا يكون خطابه وتكليفه في حالة غفلته وسكره ايضاً ، اذ هو في تلك الحالة اسوأ حالا من الصبي المميز فيما يرجع الى فهم خطاب الشارع ، وحصول مقصوده منه ؛ وما يجب عليه من الغرامات والضمانات بفعله في تلك الحال ، فتخريجه كما سبق في الصبي والمجنون ونفوذ طلاق السكران ، ففيه منع خطاب الوضع والاخبار ، وان نفذ فليس من باب التكليف في شيء؛ بل من باب ما ثبت بخطاب الوضع والاخبار بجعل لفظه بالطلاق علامة على نفوذه ، كما جعل زوال الشمس، وطلوع الهلال ، علامة على وجوب الصلاة والصوم . وكذلك الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيره .

وقوله تعالى « لا تقربوا الصلاة ، وأنتم سكارى » وإن كان من باب خطاب التكليف بنهي السكران ، فليس المقصود منه النهي عن الصلاة حالة السكر ؛ بل النهي عن السكر في وقت إرادة الصلاة . وتقديره : إذا اردتم الصلاة ، فلا تسكروا . كما يقال لمن أراد التهجد : لا تقرب التهجد وأنت شبعان . أي لا تشبع اذا أردت التهجد ؛ حتى لا يثقل عليك التهجد . وهو ، وان دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلاة ، فغير مانع لورود النهي عن ذلك في ابتداء الاسلام حيث لم يكن الشرب حراما وان كان وروده بعد التحريم , وفي حالة السكر ، لكن يجب حمل لفظ السكران في الآية على من دب الخمر في شؤونه وكان ثملا نشوانا ، وأصل عقله ثابت لأن ذلك مما يؤول الى السكر غالباً .

والتعبير عن الشيء باسم ما يؤل اليه، يكون تجوزاً ، كما في قوله تعالى: «انك ميت وانهم ميتون » وقوله تعالى « حتى تعلموا ما تقولون » فيجب حمله على كمال التثبت على ما يقال إذ هو غير ثابت حالة الانتشاء، وان كان العقل والفهم حاصلا .

وذلك، كما يقال لمن أراد فعل أمر وهو غضبان : لا تفعل، حتى تعلم ما تفعل، أي حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما تفعل وإن كان عقله وفهمه حاصلا .

ويجب المصير الى هذه التأويلات ، جمعاً بين هذه الآية وما ذكرناه من الدليل المانع من التكليف .

المسألة الثانية (١)

مذهب اصحابنا جواز تكليف المعدوم ؛ وربما أشكل فهم ذلك مع احالتنا لتكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران ، لعدم الفهم للتكاليف . والمعدوم اسوأ حالا من هؤلاء في هذا المعنى ، لوجود أصل الفهم في حقهم، وعدمه بالكلية في حق المعدوم ، حتى انكر ذلك جميع الطوائف .

وكشف الغطاء عن ذلك أنا لا نقول بكون المعدوم مكلفاً بالاتيان بالفعل حالة عدمه بل معنى كونه مكلفاً حالة العدم قيام الطلب القديم(٢) بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم ، بتقديروجوده، وتهيئته لفهم الخطاب، فاذا وجدوا مهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب والاقتضاء القديم . فان الوالد لو وصى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية ، فان الولد، بتقدير وجوده وفهمه ، يصير مكلفاً بوصية والده حتى انه يوصف بالطاعة والعصيان ، بتقدير المخالفة والامتثال .

وأيضاً ، فاننا في وقتنا هذا نوصف بكوننا مأمورين بأمر النبي عليه السلام، وان كان أمره في الحال معدوماً . وليس ذلك الا بما وجد منه من الامر ، حال وجوده ومثل هذا التكليف ثابت بالنسبة الى الصبي والمجنون بتقدير فهمه ، ايضاً ، بل أولى من حيث ان المشترط في حقه الفهم لا غير ؛ وفي حق المعدوم الفهم والوجود(٣).

وهل يسمى التكليف بهذا التفسير في الازل خطابا للمعدوم، وأمراً له عرفاً .

---

١ ـ انظر ما ذكر في مسودة آل تيمية عن ابن عقيل من ان امر الصبي بشرط البلوغ وامر المجنون بشرط الافاقة بمنزلة أمر المعدوم بشرط الوجود : ص ٤٥

٢ ـ هذا مبني على ان كلام الله نفسي فقط ليس بحرف ولا صوت وانه شيء واحد لا تعدد فيه انما التعدد في متعلقه من مخبر عنه او مطلوب وفي تعلقه بذلك . وقديم فلا يتكلم عندهم اذا شاء والصواب ان كلام الله اسم لمجموع اللفظ والمعنى وانه بصوت وحرف وانه تكلم مع من اراد من رسله وملائكته وسمعوا كلامه حقيقة ولا يزال يتكلم بقضائه وتسمعه ملائكته وسيتكلم مع اهل الجنة ومع اهل النار يوم القيامة كل بما يناسبه .

٣ ـ اذن كان يجب ان يمنعوا تكليف المعدوم كالمجنون والصبي ونحوهم لما ذكروا من العلة او يجوزوا تكليف المجنون والصبي ونحوهما بالتأويل المذكور .

الحق أنه يسمى أمراً ، ولا يسمى خطاباً ، ولهذا ؛ فانه يحسن ان يقال للوالد اذا وصى بأمر لمن سيوجد من أولاده بفعل من الأفعال أنه أمر أولاده ، ولا يحسن ان يقال خاطبهم. لكن تمام فهم هذه القاعدة موقوف على اثبات كلام النفس ، وتحقيق كـــون الأمر بمعنى الطلب والاقتضاء . وقد حققنا ذلك في الكلاميات بما يجب على الاصولي تقليد المتكلم فيه .

المسألة الثالثة

اختلفوا في الملجأ الى الفعل بالاكراه. بحيث لا يسعه تركه في جواز لتكليفه بذلك الفعل ايجاداً وعدماً .

والحق أنه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار، وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل اليه نسبة حركة المرتعش اليه أن تكليفه به ايجادا وعدماً غير جائز، الا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وان كان ذلك جائزا عقلا(١)، لكنه ممتنع الوقوع سمعاً لقوله عليه السلام « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه(٢)» والمراد منه رفع المؤاخذة ، وهو مستلزم لرفع التكليف ؛ وما يلزمه من الغرامات ، فقد سبق جوابه غير مرة (٣) .

وأما ان لم ينته الى حد الاضطرار ، فهو مختار ، وتكليفه جائز عقلا وشرعاً .

وأما الخاطىء فغير مكلف إجماعاً فيما هو مخطىء فيه ، ولقوله عليه السلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » الحديث .

المسألة الرابعة

اختلفوا في تكليف الحائض بالصوم ، فنفاه أصحابنا ، وأثبته آخرون .

والحق في ذلك أنه إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض المانع، فهو حق، وإن أريد به انها مكلفة بالاتيان بالصوم حال الحيض، فهو ممتنع. وذلك لأن

١ ـ تقدم ما فيه في المسألة الاولى من مسائل المحكوم فيه .

٢ ـ رواه الطبراني في الكبير من طريق ثوبان .

٣ ـ انظر المسألة الاولى من مسائل المحكوم عليه .

فعلها للصوم في حالة الحيض حرام ومنهي عنه ، فيمتنع أن يكون واجباً ومأموراً به ، لما بينهما من التضاد الممتنع ، الا على القول بجواز التكليف بما لا يطاق

فان قيل : فلو لم يكن الصوم واجبا عليها ، فلم وجب عليها قضاؤه ؟

قلنا : القضاء عندنا إنما يجب بأمر مجدد ، فلا يستدعي أمراً سابقاً ، وإنما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه من الصوم ، ولم يجب لمانع الحيض .

المسألة الخامسة (١)

في أن المكلف بالفعل او الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال ، ام لا ؟

والذي عليه إجماع الاصوليين أنه يعلم ذلك اذا كان المأمور والآمر له جاهلا لعاقبة أمره وأنه يتمكن بما كلف به أم لا ، كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد .

ومحل الخلاف فيما إذا كان الآمر عالماً بعاقبة الأمر دون المأمور ، كأمر الله تعالى بالصوم لزيد في الغد .

فأثبت ذلك القاضي أبو بكر ، والجم الغفير من الأصوليين ونفاه المعتزلة .

احتج المثبتون بان الأمر بالطاعات ؛ والنهي عن المعاصي متحقق مع جهل المكلف بعاقبة الأمر ؛ فكان ذلك معلوماً ، ويدل على تحققه إجماع الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين على أن كل بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التمكن مما أمر به ونهى عنه ، وانه يعد متقربا بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية ، وأنه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس في أوقاتها بنية الفرض وأن المانع له من ذلك بالحبس والصد عن فعلها آثم عاص بصده عن امتثال أمر الشارع . وذلك كله مع عدم النهي ، والأمر محال .

وأيضاً فانه لو لم يكن الأمر معلوماً له في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة ، لاستحالة العلم بتمام التمكن ، الا بعد انقضاء الوقت ، وهو محال .

---

(١) انظر تفصيل الأراء في هذه المسألة والاصل الذي بنى عليه رأيه في مسودة آل تيمية اخر مباحث الاوامر ص ٥٢-٥٣-٥٤-٦٣-٦٤-٦٥ الطبعة الاولى « مطبعة المدني » .

فان قيل ؛ لاخفاء بأن تعليق الأمر على شرط معلوم الوقوع .
وسواء كان وقوعه حالياً ، كما اذا قال : صم ان كان الله موجودا .
أو مآلياً ، كما اذا قال : صم ان صعدت الشمس غداً .
أو معلوم الانتفاء ، كما اذا قال : صم ان اجتمع الضدان، وهو محال بل الاول أمر جازم غير مشروط .

كيف وإنه يمتنع تعليق الأمر بشرط مستقبل ؛ لأن الشرط لا بد وأن يكون حاصلا مع المشروط أو قبله . والثاني وان كان فيه صيغة افعل، فليس بأمر لما فيه من التكليف بما لا يطاق . والباري تعالى عالم بعواقب الامور . فان كان عالماً بتمكن العبد مما كلف به ، وأنه سيأتي به فهو أمر جزم لا شرط فيه وإن كان عالماً بعدم تمكنه مما قيل له افعله ؛ أو لا تفعله ، فلا يكون ذلك أمراً ولا نهيا . واذا كان كذلك ، فالأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال لا يكون معلوماً للعبد ، لتجويزه عدم الشرط ، وهو التمكن في علم الله تعالى .

وعلى هذا ، فيجب حمل الاجماع فيا ذكرتموه على ظن الأمر بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه ، لا على يقين الأمر والعلم به .

قلنا ، أما امتناع تعليق الأمر بشرط معلوم الوقوع أو الانتفاء عند المأمور ، فلا نزاع فيه إلا على رأي من يجوز تكليف مالا يطاق . وانما النزاع اذا كان ذلك معلوماً للآمر دون المأمور فانه لا يبعد أمر السيد لعبده بفعل شيء في الغد، مع علمه برفع ذلك في الغد عنه، استصلاحاً للعبد باستعداده في الحال للقيام بأمر سيده، واشتغاله بذلك عن معاصيه، أو امتحانه بما يظهر عليه من امارات البشر والكراهة حتى يثيبه على هذا ، ويعاقبه على هذا ، لا لقصد الاتيان بما أمره به ، او الانتهاء عما نهاه عنه . ولا يكون ذلك من باب التكليف بما لا يطاق . واذا كان ذلك معقولا مفيداً ، أمكن مثله في أمر الباري تعالى .

قولهم ان شرط الأمر لا يكون متأخراً عنه، مسلم ، لما فيه من استحالة وجود المشروط بدون شرطه ، غير أن الشرط المتأخر عن الأمر ، وهو التمكن من الفعل

ليس شرطاً في تحقق الأمر وقيامه بنفس الآمر، حتى يقال بتأخير شرط وجوده عن وجوده بل هو شرط الامتثال. والأمر عندنا لا يتوقف تحققه على الامتثال كما علم من أصلنا.

وعلى هذا، فقد بطل قولهم إن الأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال يمتنع أن يكون معلوماً للعبد. ووجب حمل الاجماع فيما ذكروه من الاحكام على وجود الأمر حقيقة، لا على ظن وجوده. لأن احتمال الخطأ في الظن قائم وهو ممتنع في حق الاجماع.

واذا عرف ما حققناه، فمن أفسد(١) صوم رمضان بالوقاع ثم مات أو جن بعد ذلك في اثناء النهار، وجبت عليه الكفارة على أحد قولينا، وعلى القول الآخر لا، لانها انما تجب بافساد صوم واجب لا يتعرض للانقطاع في اليوم، لا لعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه.

وكذلك يجب على الحائض الشروع في صوم يوم علم الله انها تحيض فيه وأنه لو قال ان شرعت في الصوم او الصلاة الواجبين فزوجتي طالق، ثم شرع ومات في اثنائها حنث، ولزمه الطلاق، ولا كذلك عند المعتزلة؛ وعلى هذا، كل ما يرد من هذا القبيل

«١» شروع في بيان ثمرة الخلاف.

القاعدة الثانية

في بيان الدليل الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من احكامه ويشتمل على مقدمة واصول.

أما المقدمة ففى بيان الدليل الشرعي وأقسامه :

فنقول : كنا بينا في القاعدة الاولى حد الدليل وانقسامه الى عقلي وشرعي.

وليس من غرضنا ههنا تعريف الدليل العقلي ، بل الشرعي والمسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ، ويجب العمل به والى ماظن انه دليل صحيح ، وليس هو كذلك .

أما القسم الاول فهو خمسة انواع .

وذلك ، لأنه اما أن يكون وارداً من جهة الرسول اولا من جهته .

فان كان الاول، فلا يخلو إما ان يكون من قبيل ما يتلى ، او لا من قبيل ما يتلى، فان كان من قبيل ما يتلى، فهو الكتاب وان كان من قبيل ما لا يتلى، فهو السنة.

وان لم يكن وارداً من جهة الرسول ، فلا يخلو :

إما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه ، أو لا يشترط ذلك .

فان كان الاول ، فهو الاجماع .

وان كان الثاني، فلايخلو إما ان تكون صورته بحمل معلوم على معلوم في حكم بناء على جامع ، او لا يكون كذلك .

فان كان الاول ، فهو القياس ، وان كان الثاني ، فهو الاستدلال .

وكل واحد من هذه الانواع ، فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به.

والأصل فيها انما هو الكتاب؛ لأنه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام ، والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه . ومستند الاجماع فراجع اليهما .

أما القياس والاستدلال، فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع فالنص والاجماع اصل ، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما .

وأما القسم الثاني ، وهو ما ظن انه دليل وليس بدليل ، فكشرع من قبلنا ومذهب الصحابي، والاستحسان، والمصلحة المرسلة على ما سيأتي تحقيق الكلام فيه .

القسم الأول

فيما يجب العمل به مما يسمى دليلاً شرعياً

ولما بان انه على خمسة انواع، فالنظر المتعلق بها، منه ما هو مختص بكل واحد منها بخصوصه. ومنها ما هو مشترك بينها، فلنرسم في كل واحد منها أصلاً، وهي ستة اصول:

الأصل الأول

في تحقيق معنى الكتاب، وما يتعلق به من المسائل، لأنه الاول والأولى بتقديم النظر فيه(١)

أما حقيقة الكتاب، فقد قيل فيه؛

هو ما نقل الينا بين دفتي المصحف بالاحرف السبعة المشهورة نقلا متواتراً، وفيه نظر، فانه لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبريل، وذلك مما لا يخرج عن حقيقته بتقدير عدم نقله الينا متواتراً، بل ولا بعدم نقله الينا بالكلية، بل غايته جهلنا بوجود القرآن بتقدير عدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرآناً بتقدير عدم تواتره، وعلمنا بوجوده غير مأخوذ في حقيقته، فلا يمكن أخذه في تحديده.

والأقرب في ذلك أن يقال: الكتاب هو القرآن المنزل.

فقولنا (القرآن) احتراز عن سائر الكتب المنزلة من التوراة والانجيل وغيرهما، فانها وان كانت كتباً لله تعالى، فليست هي الكتاب المعهود لنا، المحتج به في شرعنا على الاحكام الشرعية الذي نحن بصدد تعريفه، وفيه احتراز عن الكلام المنزل على النبي عليه السلام، مما ليس بمتلو.

وقولنا (المنزل) احتراز عن كلام النفس، فانه ليس بكتاب، بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني(٢)، ولذلك لم نقل هو الكلام القديم، ولم نقل هو المعجز، لأن المعجز أعم من الكتاب؛ ولم نقل هو الكلام المعجز، لأنه يخرج منه الآية، وبعض الآية مع انها من الكتاب. وان لم تكن معجزة

«١» تقدم بيان وجه الاولوية عقب ذكره اقسام الادلة.

«٢» انظر التعليق ص ١٥٣

واذ اتينا على تعريف حقيقة الكتاب(١) ، فلا بد من النظر فيما يختص به من المسائل ، وهي خمس مسائل :

المسألة الأولى(٢)

اتفقوا على ان ما نقل إلينا من القرآن نقلا متواتراً ، وعلمنا انه من القرآن انه حجة ، واختلفوا فيما نقل إلينا منه آحادا ، كمصحف ابن مسعود وغيره ؛ انه هل يكون حجة ، ام لا ؟

فنفاه الشافعي ، وأثبته أبو حنيفة ، وبنى(٣) عليه وجوب التتابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله « فصيام ثلاثة ايام متتابعات »

والمختار إنما هو مذهب الشافعي . وحجته أن النبي عليه السلام كان مكلفاً بالقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه . فالراوي له اذا كان واحداً ؛ ان ذكره على انه قرآن فهو خطأ ، وان لم يذكره على انه قرآن ، فقد تردد بين أن يكون خبراً عن النبي عليه السلام ، وبين أن يكون ذلك مذهباً له ، فلا يكون حجة . وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي عليه السلام ، وعلى هذا منع من وجوب التتابع في صوم اليمين على أحد قوليه

فان قيل : قولكم ان النبي عليه السلام كان يجب عليه القاء القرآن الى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم ؛ لا نسلم ذلك ، وكيف يمكن دعواه مع أن حفاظ القرآن في زمانه ، عليه السلام ، لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم ، وان جمعه انما كان

---

(١) كتاب الله او القرآن من الكلمات الواضحة التي يفهم المراد منها الاميون وصبيان الكتاتيب . فتعريفه بمثل ما ذكر من التكلف الذي لا يليق بعلماء الشريعة مع ما فيه من غموض احتاجوا معه الى سؤال وجواب واخراج ما يجب اخراجه بما فيه من قيود . فما كان اغناهم عن ذلك لكنها الصناعة المنطقية المتكلفة تغلغلت في نفوس الكثير من العلماء .

(٢) انظر اخر الجزء ١٣ من مجموع الفتاوي ففيه بيان ضابط المتواتر وغيره من القراءات وبيان ما يحتج به منها وما لا يحتج به . وما تجوز القراءة به من ذلك في الصلاة وغيرها وما لا تجوز به من ذلك .

(٣) بيان لثمرة الخلاف بين النافي والمثبت .

بطريق تلقي احاد آياته من الآحاد ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة ولو كان قد ألقاه الى جماعة تقوم الحجة بقولهم ، لما كان كذلك .

ولهذا ايضاً اختلفوا في البسملة أنها من القرآن. وانكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن .

سلمنا وجوب ذلك على النبي عليه السلام ، وانه سمعه منه جمع تقوم الحجة بقولهم ، ولكن انما يمتنع السكوت عن نقله على الكل لعصمتهم عن الخطأ ،ولا يمتنع ذلك بالنسبة الى بعضهم ، واذا كان ابن مسعود من جملتهم ، وقد روى ما رواه ، فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت . وعند ذلك فيتعين حمل روايته لذلك في مصحفه على أنه من القرآن ، لان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه .

غايته انه غير مجمع على العمل به ، لعدم تواتره ، وان لم يصرح بكونه قرآناً أمكن ان يكون من القرآن، وأمكن ان لا يكون لكونه خبراً عن النبي عليه السلام وامكن أن(١) يكون لكونه مذهباً له كما ذكرتموه ، وهو حجة بتقدير كونه قرآناً، وبتقدير كونه خبراً عن النبي عليه السلام . وهما احتمالان وانما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهباً له،وهو احتمال واحد . ولا يخفي أن وقوع احتمال من احتمالين، أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه .

سلمنا أنه ليس بقرآن ، وانه متردد بين الخبر وبين كونه مذهباً له . إلا ان احتمال كونه خبراً راجح ؛ لان روايته له موهم بالاحتجاج به . ولو كان مذهباً له لصرح به ؛ نفياً للتلبيس عن السامع المعتقد كونه حجة ، مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة أم لا

والجواب : أما وجوب القائه على عدد تقوم الحجة بقولهم ، فذلك مما لم يخالف فيه أحد من المسلمين ، لان القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه عليه السلام قطعاً، ومع عدم بلوغه الى من لم يشاهده بخبر التواتر ، لا يكون حجة قاطعة بالنسبة اليه فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي عليه السلام،ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن زمن النبي عليه السلام، عدد التواتر ان يكون الحفاظ لآحاد آياته كذلك

(١) سقط منه حرف لا . والتقدير وامكن ألا يكون الخ . فان المعنى وامكن ألا يكون قرآنا لكونه مذهبا له .

وأما التوقف في جمع آيات القرآن على أخبار الاحاد، فلم يكن في كونها قرآناً، بل في تقديمها وتأخيرها بالنسبة إلى غيرها، وفي طولها وقصرها

وأما ما اختلفت به المصاحف، فما كان من الآحاد فليس من القرآن، وما كان متواتراً فهو منه. واما الاختلاف في التسمية، انما كان في وضعها في أول كل سورة؛ لا في كونها من القران

واما انكار ابن مسعود؛ فلم يكن لانزال هذه السور على النبي عليه السلام، بل لاجرائها مجري القرآن في حكمه

قولهم اذا رواه ابن مسعود لم يتفق الكل على الخطأ

قلنا: وان كان كذلك، الا ان سكوت من سكت، وان لم يكن ممتنعاً(١)، إلا أنه حرام(٢) لوجوب نقلة عليه. وعند ذلك فلو قلنا إن مانقله ابن مسعود قرآن، لزم ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام بالسكوت. ولو قلنا إنه ليس بقرآن. لم يلزم منه ذلك، لا بالنسبة الى الراوى ولا بالنسبة الى من عداه من الساكتين، وبتقدير(٣) ارتكاب ابن مسعود للحرام، مع كونه واحدا اولى من ارتكاب الجماعة له، وعلى هذا، فقد بطل قولهم بظهور صدقه فيما نقله من غير معارض، وتعين تردد نقله بين الخبر والمذهب.

قولهم: حمله على الخبر راجح — لا نسلم ذلك

قولهم. لو كان مذهباً لصرح به، نفياً للتلبيس

قلنا. أجمع المسلمون على أن كل خبر لم يصرح بكونه عن النبي عليه السلام ليس بحجة، وما نحن فيه كذلك(٤)، ولا يخفى أن الحمل على المذهب، مع أنه مختلف في الاحتجاج به، أولى من حمله على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبرية، مع انه ليس بحجة بالاتفاق. كيف وفيه موافقة النفي الاصلي، وبراءة الذمة من التتابع، بخلاف مقابله، فكان اولى.

---

١ - أي عادة.

٢ - ليس بحرام لأن نقلة فرض كفاية. وبذلك يمتنع ما فرعه على التحريم.

٣ - فيه تحريف والصواب وتقدير. ويكون مبتدأ خبره «أولى».

٤ - ان اراد بما لم يصرح بنسبته الى النبي عليه الصلاة والسلام من الاخبار ما يعم الاحاديث النبوية والقدسية والقراءات التى نقلت آحادا فليس محل النزاع في مسألتنا. وان اراد بما لم يصرح بنسبته من الاحاديث النبوية والقدسية خاصة فهو محل النزاع. ودعوى الاجماع فيه على عدم الحجية غير مسلمه.

اتفقوا على ان التسمية آية من القرآن في سورة النمل .

وانما اختلفوا في كونها آية من القرآن في اول كل سورة . فنقل عن الشافعي في ذلك قولان .

لكن من الاصحاب من حمل القولين على انها من القرآن في اول كل سورة ، كتبت مع القرآن بخط القرآن ، ام لا(١) .

ومنهم من حمل القولين على انها هل هي آية برأسها في اول كل سورة ، أو هي مع اول آية من كل سورة آية ، وهو الاصح .

وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست آية من القرآن في غير سورة النمل . وقضى بتخطئة من قال بانها آية من القرآن في غير سورة النمل . لكن من غير تكفير له لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك.

والحجة لمذهب الشافعي من ثلاثة اوجه

الاول انها انزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اول كل سورة.

ولذلك نقل عن ابن عباس انه قال . كان رسول الله لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى ، حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم ، وذلك يدل على انها من القرآن حيث انزلت .

الثاني انها كانت تكتب بخط القرآن في اول كل سورة بأمر رسول الله ، وانه لم ينكر احد من الصحابة على من كتبها بخط القرآن في أول كل سورة، مع تخشنهم في الدين وتحرزهم في صيانة القرآن عما ليس منه ، حتى انهم انكروا على من أثبت أوائل السور والتعشير والنقط . وذلك كله يغلب على الظن أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن أنها منه

الثالث ما روي عن ابن عباس انه قال : سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما أن ترك بعضهم قراءة التسمية في أول السورة ، ولم ينكر عليه منكر ، فدل على كونها من القرآن في أول كل سورة

١ ـ معناه أم ليست من القرآن في أول كل سورة .

فان قيل : لو كانت التسمية آية من القرآن في أول كل سورة ، لم يخل إما ان يشترط القطع في إثباتها، أولا يشترط . فان كان الاول ، فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية ، فلا تصلح للاثبات

وايضاً فانه كان يجب على النبي عليه السلام أن يبين كونها من القرآن بحيث كتبت معه بياناً شافياً شائعاً قاطعاً للشك ، كما فعل في سائر الايات . وان كان الثاني ؛ فليثبت التتابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه

قلنا : الاختلاف فيما نحن فيه لم يقع في اثبات كون التسمية من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في طريق إثباتها، وانما وقع في وضعها آية في أوائل السور والقطع غير مشترط فيه . ولهذا وقع الخلاف في ذلك من غير تكفير من أحد الخصمين للآخر ، كما وقع الخلاف في عدد الآيات ومقاديرها(١)

قولهم كان يجب على النبي ، عليه السلام بيان ذلك بياناً قاطعاً للشك

قلنا :ولو لم تكن من القرآن لبين ذلك أيضاً بياناً قاطعاً للشك، كما فعل ذلك في التعوذ ، بل أولى من حيث ان التسمية مكتوبة بخط القرآن في أول كل سورة ؛ ومنزلة على النبي عليه السلام مع أول كل سورة ؛ كما سبق بيانه . وذلك مما يوهم أنها من القرآن ، مع علم النبي عليه السلام بذلك، وقدرته على البيان بخلاف التعوذ

فان قيل : كل ما هو من القرآن فهو منحصر يمكن بيانه ، بخلاف ما ليس من القرآن ، فانه غير منحصر ، ، فلا يمكن بيانه انـه ليس من القرآن ؛ فلهذا قيل بوجوب بيان ما هو من القرآن ، دون ما ليس من القرآن

---

١ ـ اتفق العلماء على ان البسملة بعض آية من سورة النمل . واتفقوا ايضا على كتابتها بين كل سورتين سوى ما بين الانفال وبراءة. وانها نقلت كتابة نقلا متواتراً. وانما اختلفوا في قرآنيتها فقط في كل موضع كتبت فيه بين سورتين لا في نقلها ولا في ثبوتها قرآناً في نفسها . والمسألة اجتهادية ولذا لم يكفر أحد من الائمة من خالفه في ذلك ولم يفسقه بل خطأه فقط . وذكر ابن تيمية عن طائفة من العلماء ان كلا من القولين حق . فانها آية من القرآن في قراءة من فصل بها بين السورتين وليست آية منه في قراءة من لم يفصل بها بين السورتين .

قلنا : نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القرآن أنه ليس من القرآن ، بل انما أوجبنا بيان ما يسبق الى الافهام انه من القرآن ، بتقدير أن لايكون منه ، كما في التسمية . ولا يخفى انه منحصر ، بل هو أقل من بيان ما هو من القرآن .
وعلى هذا فلا يلزم(١) من وضع(٢) كون التسمية آية مع أول كل سورة بالاجتهاد والظن وقد ثبت كونها آية من القرآن في سورة النمل قطعاً أن يقال(٣) مثله في ثبوت قراءة ابن مسعود في التتابع ؛ مع أنها لم يثبت كونها من القرآن قطعاً ولا ظناً .

المسألة الثالثة(٤)

القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى (منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات) (٥)
أما المحكم فاصح ما قيل فيه قولان :
الاول ان المحكم ما ظهر معناه ، وانكشف كشفاً يزيل الاشكال ، ويرفع الاحتمال ، وهو موجود في كلام الله تعالى .
والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال ، إما بجهة التساوي ؛ كالالفاظ المجملة ، كما في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) لاحتماله زمن الحيض ، والطهر على السوية وقوله تعالى (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) لتردده بين الزوج والولي . وقوله (أو لامستم النساء) لتردده بين اللمس باليد والوطء أو لا على جهة التساوي كالاسماء المجازية ؛ وما ظاهره موهم للتشبيه ، وهو مفتقر

---

١ - جواب عما فرعه على الشق الثاني (وهو عدم اشتراط القطع في اثبات قرآنية البسملة) . من الالزام بوجوب تتابع الصوم في كفارة اليمين .
٢ - كلمة وضع زائده
٣ - المصدر المؤول فاعل يلزم
٤ - انظر مبحث المحكم والمتشابه في التدمرية
٥ - انظر تفسير ابن جرير وابن كثير لهذه الاية

الى تأويل ، كقوله تعالى (ويبقى وجه ربك) : (ونفخت فيه من روحي) (مما عملت أيدينا) (الله يستهزىء بهم) (ومكروا ومكر الله) (والسموات مطويات بيمينه) ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لافهام العرب (١) . وانما سمي متشابهاً ، لاشتباه معناه على السامع . وهذا ايضاً موجود في كلام الله تعالى

القول الثاني ان المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد اما من غير تأويل ، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه . وهذا ايضاً متحقق في كلام الله تعالى

والمقابل له ما فسد نظمه ، واختل لفظه . ويقال فاسد لا متشابه . وهذا غير متصور الوجود في كلام الله تعالى

وربما قيل : المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام ، والوعد والوعيد ونحوه . والمتشابه ما كان من القصص والامثال ، وهو بعيد عما يعرفه أهل اللغة ، وعن مناسبة اللفظ له لغة .

---

١ - لله سبحانه وجه ويمين حقيقة على ما يليق بجلاله فاسنادهما اليه في الآيات والاحاديث لا تجوز فيه . ويطوي سبحانه السموات بيمينه ويجيء هو نفسه يوم القيامة حقيقة على ما يليق بكماله . وجاء اسناد البقاء الى الوجه في الآية على معهود العرب في كلامهم وتعبيرهم بمثل ذلك عن بقاء الشيء وصفاته جميعاً . واستهزاء الله ومكره بمن استهزأ بأوليائه وسخر منهم ومكر بهم حق على وجه يليق به مع كمال علم بما دبر واحكام له وعدل فيه وقدرة على الانتقام بدونه بخلاف عباده فقد يكون في مكرهم وتدبيرهم قصور وضعف في التنفيذ وجور في الخصوم وعجز عن الانتقام بدونه الا بعناية من الله وتسديد لعبده .

فمن خطر بفكره عند تلاوة نصوص الاسماء والصفات استلزامها أو ابهام ظاهرها ما لا يليق بالله من تشبيهه بخلقه فذلك من سقم فكره ووقوفه عند معهود حسه وقياسه ربه على خلقه لا من كلام الله ولا من حديث رسوله فشبه أولا . وظن السوء بالله وبرسوله وبنصوص الشريعة ثانياً فاعتقد أن ظاهر ما ثبت عنهما يدل على التشبيه . واجتهد في تحريفها عن مواضعها وتأويلها على غير وجهها ثالثا دون بينة من الله تهديه الطريق . فانتهى به التعسف الى التعطيل ونفي ما رضيه الله تعالى لنفسه ورضيه له رسوله عليه الصلاة والسلام من الاسماء والصفات تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

القرآن لا يتصور اشتماله على ما لا معنى له في نفسه، لكونه هذياناً ونقصاً يتعالى كلام الرب عنه، خلافاً لمن لا يؤبه له في قوله: كيف يقال ذلك، وكلام الرب تعالى مشتمل على ما لا معنى له، كحروف المعجم التي في أوائل السور، إذ هي غير موضوعة في اللغة لمعنى. وعلى التناقض الذي لا يفهم، كقوله تعالى (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان) وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) وعلى الزيادة التي لا فائدة فيها، كقوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وقوله (كاملة) غير مفيد لمعنى. وكذلك قوله تعالى (فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة) وقوله تعالى (لا تتخذوا إلهين اثنين) إلى غير ذلك

قلنا: أما حروف المعجم، فلا نسلم انه لا معنى لها، بل هي اسامي السور ومعرفة لها.

وأما التناقض فغير صحيح، اذ التناقض لا بد فيه من اتحاد جهة السلب والايجاب والزمان وزمان ايجابه وسلبه غير متحد بل مختلف

وأما الزيادات المذكورة فهي للتأكيد، لا أنها غير معقولة المعنى

فان قيل: وإن كان ليس في القرآن ما لا معنى له إلا أن فيه ما لا يفهم معناه. وهو في معنى ما لا معنى له، وذلك كقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به) والواو في قوله (والراسخون في العلم) ليست للعطف والا كان الضمير في قوله (يقولون آمنا به كل من عند ربنا) عائداً الى جملة المذكور السابق من الله تعالى والراسخين في العلم، وهو محال في حق الله تعالى. فلم يبق الا ان يكون للابتداء. ويلزم من ذلك أن لا يكون ما علمه الرب تعالى معلوماً لهم

وأيضاً فان الآيات الدالة على اليد، واليمين، والوجه، والروح، ومكر الله، والاستواء على العرش، وغير ذلك غير محمول على ما هو مفهوم منه في اللغه. وما هو المراد منه غير معلوم

وأيضاً فان الخطاب بالقرآن ، كما هو خطاب مع العرب ؛ فهـو خطاب ومعناه غير مفهوم لهم (١)

قلنا : من قال بجواز التكليف بما لا يطاق(٢)،جوز ان يكون في القرآن ما له معنى وان لم يكن معلوماً للمخاطب،ولا بيان له(٣) . ولا كذلك فيما لا معنى له أصلا، لكونه هذياناً . ومن لم يجوز التكليف بما لا يطاق منع من ذلك ، لكونه تكليفاً بما لا يطاق ولما فيه من اخراج القرآن عن كونه بياناً للناس ضرورة كونه غير مفهوم. وهو خلاف قوله تعالى (هذا بيان للناس) ولان ذلك مما يجر الى عدم الوثوق بشيء من أخبار الله تعالى ورسوله ، ضرورة أنه ما من خبر الا ويجوز أن يكون المراد به ما لم يظهر منه . وذلك مبطل للشريعة مطلقاً

وأجاب عن الآية الاولى بان الواو فيها للعطف(٤)،وان الضمير في قوله(يقولون آمنا به)وان كان ظاهراً(٥) في العود الى جملة المذكور ، غير انه لا يبعد في تخصيصه باخراج الرب تعالى عنه ، بدليل العقل(٦) المحيل لعود الضمير اليه .

وأما باقي الآيات المذكورة ، فكلها كنايات وتجوزات مفهومة للعرب بأدلة صارفة اليها ، على ما بيناه في الكلاميات (٧)

المسألة الخامسة

اختلفوا في اشتمال القرآن على ألفاظ مجازية وكلمات غير عربية . وقد استقصينا الكلام فيهما في القاعدة الاولى « في المبادىء اللغوية »

---

١ ـ آيات القرآن وان لم يفهمها العجم ومن في حكمهم من النصوص مباشرة يمكن أن يفهموها بتفسيرها لهم بلغتهم وإذن لا يكون العيب فيها ولكن في تصورهم ،

٢ : ٣ ـ تقدم ما فيه تعليقاً ص ١٥١ وتقدم أن من جوزه عقلا منع وقوع التكليف بالمحال عادة ولذاته شرعاً فلا يتأتى عدم البيان في نصوص الشريعة

٤ ـ المعنى صحيح على العطف والاستئناف . انظر الكلام على الآية في التدمرية لابن تيمية وتفسير ابن كثير ،

٥ : ٦ ـ ليست الجملة ظاهرة في عود ضمير يقولون الى الله والراسخين بل هي صريحة في عوده الى الراسخين لان جملة كل من عند ربنا من مقول القول ولا يتأتي ان يكون ذلك من الله الا على طريق الخبر عن الراسخين . ثناء عليهم فكان القرآن مستغنياً في بيانه عن غيره فان انضم الى ذلك دليل العقل كان من تضافر النقل والعقل

٧ ـ تقدم ما فيه تعليقاً ص ١٦٦

الأصل الثاني

في السنة

وهي في اللغة عبارة عن الطريقة ، فسنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه، والاكثار منه ، كان ذلك من الامور الحميدة أو غيرها

وأما في الشرع ، فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي عليه السلام .

وقد تطلق على ما صدر عن الرسول من الادلة الشرعية مما ليس بمتلو ، ولا هو معجز ، ولا داخل في المعجز . وهذا النوع هو المقصود بالبيان ههنا ؛

ويدخل في ذلك أقوال النبي ، عليه السلام ؛ وافعاله وتقاريره .

أما الاقوال من الامر والنهي والتخيير والخبر وجهات دلالتها فسيأتي ايضاحها في الاصل الرابع المخصوص ببيان ما تشترك فيه الادلة المنقولة الشرعية

وليكن البيان ههنا مخصوصاً بما يخص النبي عليه السلام من الأفعال والتقارير، ويشتمل على مقدمتين وخمس مسائل

المقدمة الأولى [1]

في عصمة الانبياء عليهم السلام ، وشرح الاختلاف في ذلك

وما وقع الاتفاق من أهل الشرائع على عصمتهم عنه من المعاصي وما فيه الاختلاف

أما قبل النبوة ، فقد ذهب القاضي ابو بكر ؛ واكثر اصحابنا ، وكثير من المعتزلة الى انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة ، بل ولا يمتنع عقلا إرسال من أسلم وآمن بعد كفره .

وذهبت الروافض الى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة ، لان ذلك مما يوجب هضمهم في النفوس واحتقارهم ، والنفرة عن اتباعهم ، وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل ، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة إلا في الصغائر .

---

١ ــ انظر كتاب النبوات ١٦٦ و ج ٢ من منهاج السنة لابن تيمية .

والحق ما ذكره القاضي ، لانه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك، والعقل دلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وذلك كله مما أبطلناه في كتبنا الكلامية .

وأما بعد النبوة ، فالاتفاق من أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى .

واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان. فمنع منه الاستاذ أبو اسحاق وكثير من الائمة، لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة. وجوزه القاضي أبو بكر ، مصيراً منه إلى ان ما كان من النسيان وفلتات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة، وهو الاشبه .

وأما ما كان من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها ، فما كان منها كفراً فلا نعرف خلافاً بين ارباب الشرائع في عصمتهم عنه ؛ الا ما نقل عن الأزارقة(١) من الخوارج بأنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته ، وما نقل عن الفضلية(٢) من الخوارج أنهم قضوا بان كل ذنب يوجد فهو كفر ، مع تجويزهم صدور الذنوب عن الانبياء . فكانت كفراً .

وأما ما ليس بكفر ، فاما ان يكون من الكبائر ، أو ليس منها . فان كان من الكبائر ، فقد اتفقت الامة سوى الحشوية(١) ومن جوز الكفر على الانبياء على عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل ، وان اختلفوا في ان مدرك العصمة السمع كما ذهب اليه القاضي ابو بكر والمحققون من اصحابنا ، أو العقل كما ذهب اليه المعتزلة

وأما إن كان فعل الكبيرة عن نسيان أو تأويل خطأ ، فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة

---

١ ـ الازارقة فرقة من الخوارج نسبوا الى رئيسهم نافع بن الازرق الحروري خرج آخر أيام يزيد بن معاوية وقتل سنة ٦٥ هـ

٢ ـ طائفة تنسب الى الفضل بن عيسى الرقاشي . وقد عده الشهرستاني في رجال الخوارج ونسبه ابن حجر في لسان الميزان الي المعتزلة وليس ببعيد ان يكون منهما لجمعه بين اصول الفريقين في الجملة

وأما ما ليس بكبيرة ؛ فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة وسقوط المروءة ، كسرقة حبة او كسرة ، فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة .

وأما ما لا يكون من هذا القبيل ؛ كنظرة أو كلمة سفه نادرة في حالة غضب ، فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمداً وسهواً ، خلافاً للشيعة مطلقاً ، وخلافاً للجبائي(٢) والنظام(٣) وجعفر(٤) بن مبشر في العمد

وبالجملة ، فالكلام فيما وقع فيه الاختلاف في هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع ، بل هو من باب الظنون ، والاعتماد فيه على ما يساعد فيه من الادلة الظنية نفياً وإثباتاً . وقد اتينا في كل موضع من المواضع المتفق عليها ؛ والمختلف فيها ، تزييفاً واختياراً بأبلغ بيان . واوضح برهان في كتبنا الكلامية فعلى المناظر الالتفات اليها

---

١ ـ أول من استعمل لفظ الحشوية عمرو بن عبيد قال كان عبد الله ابن عمر حشويا يريد بالحشوية الاميين ثم صار من يقدس العقل ويؤثره على النقل كالمعتزلة يرمون بها علماء الحديث كأحمد بن حنبل ونحوه من أئمة السنة

٢ ـ الجبائية اتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائى نسبة الى بلدة وتسمى جبى تابعة لخوزستان كان رأساً في الاعتزال مات سنة ٣٠٣ هـ

٣ ـ النظام هو ابو اسحاق ابراهيم بن سيار المعتزلي رأس الفرقة النظامية مات ما بين ٢٢١،٢٢٣ هـ

٤ ـ ابو محمد جعفر بن مبشر عده الشهرستانى من رجال المعتزلة وهو وجعفر بن حرب زعيما الجعفرية من المعتزلة

المقدمة الثانية

في معنى التأسي ؛ والمتابعة ، والموافقة ؛ والمخالفة ، إذ الحاجة داعية الى معرفة ذلك فيما نرومه من النظر في مسائل الافعال

أما التأسي بالغير ، فقد يكون في الفعل ، والترك .

أما التأسي في الفعل ، فهو أن تفعل مثل فعله علي وجهه من أجل فعله .

فقولنا (مثل فعله) لانه لا تأسي مع اختلاف صورة الفعل ، كالقيام والقعود

وقولنا (على وجهه) معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل ونيته ، لانه لا تأسي مع اختلاف الفعلين في كون احدهما واجباً ؛ والآخر ليس بواجب ، وان اتحدت الصورة

وقولنا (من اجل فعله) لانه لو اتفق فعل شخصين في الصورة والصفة ، ولم يكن أحدهما من أجل الآخر ، كاتفاق جماعة في صلاة الظهر مثلا . او صوم رمضان اتباعاً لامر الله تعالى ، فانه لا يقال بتأسى البعض بالبعض .

وعلى هذا ، فلو وقع فعله في مكان أو زمان مخصوص فلا مدخل له في المتابعة والتأسي وسواء تكرر أو لم يتكرر ؛ الا ان يدل الدليل على اختصاص العبادة به ، كاختصاص الحج بعرفات ، واختصاص الصلوات بأوقاتها ، وصوم رمضان

وأما التأسى في الترك ، فهو ترك أحد الشخصين مثل ما ترك الآخر من الافعال على وجهه وصفته من أجل انه ترك . ولا يخفى وجه ما فيه من القيود .

وأما المتابعة ، فقد تكون في القول ، وقد تكون في الفعل والترك ، فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول . والاتباع في الفعل هو التأسي بعينه .

وأما الموافقة ، فمشاركة أحد الشخصين للآخر في صورة قول ، أو فعل ، أو ترك ، او اعتقاد ، او غير ذلك . وسواء كان ذلك من اجل ذلك الآخر ؛ أو لا من أجله

وأما المخالفة ، فقد تكون في القول ، وقد تكون في الفعل والترك .

فالمخالفة في القول ترك امتثال ما اقتضاه القول .

وأما المخالفة في الفعل ، فهو العدول ، عن مثل ما فعله الغير ؛ مع وجوبه .

ولهذا فإن من فعل فعلا ولم يجب على غيره مثل فعله ، لا يقال له انه مخالف في الفعل ، بتقدير الترك. ولذلك لم تكن الحائض مخالفة بترك الصلاة لغيرها .

وعلى هذا ، فلا يخفى وجه المخالفة في الترك .

وإذ أتينا على ما أردناه من ذكر المقدمتين ، فلنرجع الى المقصود من المسائل المتعلقة بافعال الرسول عليه السلام .

المسألة الأولى

اختلف الاصوليون بافعال النبي عليه السلام ؛ هل هي دليل لشرع مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا ، أم لا ؟

وقبل النظر في الحجاج ، لا بد من تلخيص محل النزاع ، فنقول :

أما ما كان من الافعال الجبلية ، كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوه ، فلا نزاع في كونه على الاباحة بالنسبة اليه والى أمته .

وأما ما سوي ذلك ، مما ثبت كونه من خواصه التي لا يشاركه فيها احد ، فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه اجماعاً. وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه ، وكاختصاصه بإباحة الوصال في الصوم ، وصفية المغنم ، والاستبداد(١) بخمس الخمس ، ودخول مكة بغير إحرام ، والزيادة في النكاح على أربع نسوة ؛ الى غير ذلك من خصائصه(٢).

وأما ما عرف كون فعله بياناً لنا ، فهو دليل من غير خلاف ، وذلك :

إما بصريح مقاله ، كقوله «صلوا كما رأيتموني أصلي ، وخذوا عني مناسككم»

أو بقرائن الاحوال ، وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل ، او عام أريد به الخصوص او مطلق اريد به التقييد ؛ ولم يبينه قبل الحاجة اليه ، ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحاً للبيان ، فانه يكون بيانا حتى لا يكون مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة ، وذلك كقطعه يد السارق من الكوع ، بيانا لقوله تعالى (فاقطعوا ايديهما) وكتيممه

---

١ ـ في التعبير بالاستبداد جفوة وسوء أدب وخاصة في جانب الرسول عليه الصلاة والسلام.

٢ ـ في بعض هذه الامثله نظراً كالمشاورة فان على الامة أن تقتدي به فيها

الى المرفقين ، بيانا لقوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم) ونحوه والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة .

واما ما لم يقترن به ما يدل على انه للبيان لا نفياً ولا اثباتاً .

فاما ان يظهر فيه قصد القربة او لم يظهر .

فان ظهر فيه قصد القربة ، فقد اختلفوا فيه .

فمنهم من قال ان فعله عليه السلام محمول على ، الوجوب في حقه ، وفي حقنا ، كابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة .

ومنهم من صار الى انه للندب . وقد قيل انه قول الشافعي ، وهو اختيار امام الحرمين .

ومنهم من قال انه للاباحة وهو مذهب مالك .

ومنهم من قال بالوقف ، وهو مذهب جماعة من أصحاب الشافعي ، كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة

وأما ما لم يظهر فيه قصد القربة .

فقد اختلفوا ايضا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة غير أن القول بالوجوب والندب ، فيه أبعد مما ظهر فيه قصد القربة ، والوقف والاباحة اقرب .

وبعض من جوز على الانبياء المعاصي ، قال انها على الخطر

والمختار أن كل فعل لم يقترن به دليل يدل على انه قصد به بيان خطاب سابق فان ظهر فيه قصد القربة ، الى الله تعالى ، فهو دليل في حقه عليه السلام على القدر المشترك بين الواجب والمندوب : وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير ، وان الاباحة ، وهي استواء الفعل والترك في رفع الحرج ، خارجة عنه ، وكذلك في حق أمته .

وما لم يظهر فيه قصد القربة ، فهو دليل في حقه على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح ، وهو رفع الحرج عن الفعل ، لا غير و كذلك عن أمته

وأما(١) إذا ظهر من فعله قصد القربة فلأن القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب والقدر المشترك بينهما إنما هو ترجيح الفعل علي الترك . والفعل دليل قاطع عليه

---

١ ـ فيه تحريف والصواب أما ـ أو فاما

وأما ما اختص به الواجب من الذم على الترك ، وما اختص بـه المندوب من عدم اللوم على الترك فمشكوك فيه . وليس أحدهما أولى من الآخر

وأما إذا لم يظهر من فعله قصد القربة ، فهو ، وإن جوزنا عليه فعل الصغيرة، غير أن احتمال وقوعها من آحاد عدول المسلمين نادر ، فكيف من النبي عليه السلام . بل الغالب من فعله . انه لا يكون معصية ، ولا منهياً عنه وعند ذلك ، فما من فعل من آحاد افعاله ، الا واحتمال دخوله تحت الغالب اغلب . وإذا كان الغالب من فعله انه لا يكون معصية ، ولا منهيا عنه ، فكل فعل لا يكون منهياً عنه لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح . والقدر المشترك بين الكل انما هو رفع الحرج عن الفعل ؛ دون الترك . والفعل دليل قاطع عليه

وأما ما اختص به الوجوب والندب عن المباح من ترجح الفعل على الترك ، وما اختص به المباح عنهما من استواء الطرفين فمشكوك فيه

هذا بالنسبة الى النبي عليه السلام

وأما بالنسبة إلى امته فلانه ؛ وإن كان عليه السلام، قد اختص عنهم بخصائص لا يشاركونه فيها غير انها نادرة ؛ بل اندر من النادر بالنسبة الى الاحكام المشترك فيها

وعند ذلك ، فما من واحد من آحاد الافعال إلا واحتمال مشاركة الامة للنبي عليه السلام فيه اغلب من احتمال عدم المشاركة ؛ ادراجاً للنادر تحت الاعم الاغلب، فكانت المشاركة اظهر

وإذا اتينا على تفصيل المذاهب وتقرير ما هو المختار ، فلا بد من ذكر شبه المخالفين ، ووجه الانفصال عنها

أما شبه القائلين بالوجوب ، فمن جهة النص ، والاجماع ، والمعقول

أما من جهة النص ، فمن جهة الكتاب والسنة

اما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى (فاتبعوه واتقوا) امر بمتابعته . ومتابعته امتثال القول والاتيان بمثل فعله . والامر ظاهر في الوجوب

وأيضاً قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره » حذر من مخالفة امره والتحذير دليل الوجوب واسم الامر يطلق على الفعل . كما سيأتي تقريره

والاصل في الاطلاق الحقيقة . وغايته ان يكون مشتركاً بينه وبين القول المخصوص وسيأتي ان الاسم المشترك من قبيل الاسماء العامة فكان متناولا لافعل .

وأيضاً قوله تعالى « وما اتاكم الرسول فخذوه» وفعله من جملة ما يأتي به ، فكان الاخذ به واجباً .

وأيضاً قوله تعالى «لقدكان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر» وهذا زجر في طي امر . وتقديره : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فله فيه أسوة حسنة ، ومن لم يتأس به فلا يكون مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر : وهو دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني » ومحبة الله واجبة ، والاية دلت على أن متابعة النبى عليه السلام لازمة لمحبة الله الواجبة ، ويلزم من من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم . وهو ممتنع .

وأيضاً قوله تعالى « قل اطيعوا الله واطيعو الرسول » أمر بطاعة الرسول . الامر ظاهر في الوجوب ، ومن أتى بمثل فعل الغير على قصد إعظامه ، فهو مطيع له .

وأيضاً قوله تعالى « فلما قضي زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطراً» وذلك يدل على أن فعله تشريع وواجب الاتباع ، وإلا لما كان تزويجه مزيلا عن المؤمنين الحرج في أزواج ادعيائهم

وأما من جهة السنة ؛ فما روى أن الصحابة ، رضي الله عنهم خلعوا نعالهم في الصلاة ، لما خلع نعله ، ففهموا وجوب المتابعة له في فعله ، والنبي عليه السلام أقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك .

وأيضاً ما روى عنه أنه أمرهم بفسخ الحج الى العمرة ؛ ولم يفسخ . فقالوا له «مالك أمرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ» . ففهموا أن حكمهم كحكمه . والنبي عليه السلام لم ينكر عليه ، ولم يقل « لى حكمي ؛ ولكم حكمكم بل أبدى عذرا يختص به » .

وأيضاً ما روى عنه عليه السلام ، أنه نهى الصحابة عن الوصال فى الصوم ، وواصل ؛ فقالوا له « نهيتنا عن الوصال ، وواصلت » فقال « لست كأحدكم ،

اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني » فأقرهم على ما فهموه من مشاركتهم له في الحكم ، واعتذر بعذر يختص به .

وأيضاً ما روي عنه أنه لما سألته ام سلمة عن قبلة الصائم ، فقال لها (لم لم تقولي لهم اني أقبل وأنا صائم) ولو لم يكن متبعاً في أفعاله، لما كان لذلك معنى.

وأيضاً ما روى عنه أنه ؛ لما سألته أم سلمة عن بل الشعر في الاغتسال ، قال « أما أنا فيكفيني أن أحثو على رأسي ثلاث حثيات من ماء » وكان ذلك جواباً لها . ولو لا أنه متبع في فعله ، لما كان جوابا لها .

وأيضاً ما روى عنه أنه أمر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح ، فتوقفوا ، فشكا ذلك الى ام سلمة ، فاشارت اليه بان يخرج ويحلق ، ففعل ذلك، فذبحوا وحلقوا . ولولا ان فعله متبع ، لما كان كذلك .

واما من جهة الاجماع فما روى عن الصحابة انهم ، لما اختلفوا في الغسل من غير انزال ، انفذ عمر إلى عائشة ، رضي الله عنها ؛ وسألها عن ذلك، فقالت «فعلته انا ورسول الله واغتسلنا» فاخذ عمر والناس بذلك ولولا ان فعله متبع، لما ساغ ذلك.

وايضا ما روى عن عمر ؛ رضي الله عنه ؛ انه كان يقبل الحجر الاسود ؛ ويقول « اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا اني رأيت رسول الله يقبلك لما قبلتك » وكان ذلك شائعا فيما بين الصحابة من غير نكير ، فكان اجماعا على اتباعه في فعله (١) .

واما من جهة المعقول ، فمن خمسة أوجه

الاول هو ان فعله احتمل ان يكون موجبا للفعل علينا، واحتمل ان لايكون موجبا . والحمل على الايجاب أولى لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب . ولذلك فانه لو نسي صلاة من خمس صلوات من يوم، فانه يجب عليه اعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب . وكذلك من طلق واحدة من نسائه ثم انسيها، فانه يحرم عليه جميعهن نظرا الى الاحتياط .

---

١ ـ اخذ المؤلف من كل حديث استدل به على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله ـ موضع الاستدلال وتصرف في متنه فمن اراد هذه الاحاديث كاملة بنصها فليرجع الى دواوين السنة .

الثاني ان النبوة من الرتب العلية ، والاوصاف السنية ولا يخفى ان متابعة العظيم في افعاله ، من اتم الامور في تعظيمه واجلاله ، وان عدم متابعته في افعاله بان صلى ، وهم جلوس ، او قام يطوف ، وهم يتسامرون ، من اعظم الامور في في اسقاط حرمته ، والأخلال بعظمته ، وهو حرام ممتنع .

الثالث ان افعاله عليه السلام قائمة مقام أقواله في بيان المجمل ، وتخصيص العموم ، وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان فعله محمولا على الواجب كالقول.

الرابع ان ما فعله النبي عليه السلام يجب ان يكون حقا وصوابا. وترك الحق والصواب يكون خطأ وباطلا . وهو ممتنع .

الخامس ان فعله احتمل ان يكون واجبا ، واحتمل ان لا يكون واجبا . واحتمال كونه واجبا أظهر من احتمال كونه ليس بواجب،لان الظاهر من النبي عليه السلام انه لا يختار لنفسه سوى الاكمل والافضل والواجب كمل مما ليس بواجب واذا كان واجبا. فيجب اعتقاد مشاركة الامة له فيه لما قرر تموه في طريقتكم.

وأما شبه القائلين بالندب فنقلية وعقلية أيضاً .

أما النقلية، فقوله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » جعل التأسي به حسنة،وأدنى درجات الحسنة المندوب فكان محمولا عليه،وما زاد فهو مشكوك فيه .

واما العقلية ، فهو ان فعله ، وان احتمل ان يكون معصية ، الا انه خلاف الظاهر ، والظاهر من فعله انه لا يكون الا حسنة ، والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب ، وحمله على فعل المندوب أولى لوجهين .

الاول ان غالب افعال النبي عليه السلام كانت هي المندوبات .

الثاني ان كل واجب مندوب وزيادة ، وليس كل مندوب واجبا . فكان فعل المندوب لعمومه أغلب ، ويلزم من ذلك مشاركة امته له فيه لما ذكرتموه في طريقتكم.

واما شبه القائلين بالاباحة. فهي ان الاصل في الافعال كلها انما هو الاباحة. ورفع الحرج عن الفعل والترك. الا مادل الدليل على تغيره. والاصل عدم المغير

واما شبه القائلين بالوقف . فانهم قالوا : فعله عليه السلام ، متردد بين ان

يكون خاصا به ، وبين أن لا يكون خاصا به وما ليس خاصاً به متردد بين الواجب والمندوب والمباح والفعل لا صيغة له ليدل على البعض دون البعض وليس البعض اولى من البعض فلزم الوقف الى ان يقوم الدليل على التعيين.

والجواب عن شبه القائلين بالوجوب .

اما عن الآية الاولى، فلا نسلم أن قوله « فاتبعوه » يدل على الوجوب (١) وان سلمنا ذلك ولكن قوله (فاتبعوه) صريح في اتباع شخص النبي عليه السلام ، وهو غير مراد . فلا بد من اضمار المتابعة في اقواله وافعاله . والاضمار على خلاف الاصل ، فتمتنع الزيادة فيه من غير حاجة . وقد امكن دفع الضرورة باضمار أحد الأمرين . وليس اضمار المتابعة في الفعل اولى من القول ، بل اضمار المتابعة في القول اولى لكونه متفقاً عليه ، ومختلفاً في الفعل (٢).

كيف وان المتابعة في الفعل انما يتحقق وجوبها ؟ ان لو علم كون الفعل المتبع واجباً ، والا فبتقدير ان يكون غير واجب ، فمتابعة ما ليس بواجب ، لا تكون واجبة ولم يتحقق كون فعله واجبا ، فلا تكون متابعته واجبة.

---

(١) الأدلة متضافرة على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في كل ما جاء به من التشريع فعلا كان او قولا أمراً او نهياً . ايمانا به وتسليما له . وعملا بمقتضاه . الا ان المتبع فيه من التشريع ليس وزان واحد في حكمه بل جزيئاته متفاوتة في الرتبة فمنه المطلوب والممنوع والمباح فكان واجباً اتباعه عليه الصلاة والسلام في كل ذلك على الوجه الذي بينته الادلة التفصيلية، بايجاب الواجب وندب المندوب والعمل بكل منهما في درجته والتوسع في المباح بفعله تارة وتركه اخرى ومنع المحرم والمكروه وتجنب كل منهما حسب درجته .وبالجملة ، الامر ظاهر في وجوب الاتباع،والاجمال انما هوفي المتبع فيه فيرجع في بيان درجته الى الادلة التفصيلية لينزل على ضوئها كل فعل او قول منزلته وهو شبيه في الجملة بقوله تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان. الآية) انظر المسأله السادسة من مسائل الأوامر والنواهي في كتاب الموافقات للشاطبي

٢ ـ ليس صريحا في اتباع شخصه بل سياق الكلام يدل على وجوب اتباع صراط الله ومتابعة كتابه ورسوله عموما كما تدل عليه النصوص الاخرى قال تعالى « وأن هـذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل » الآية وقال « وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه » وقال « ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها » الآيات الى قوله : «واتبعوه لعلكم تهتدون».

وعن الآية الثانية، أن يقال اسم الامر، وان اطلق على الفعل و القول المخصوص لكنه يجب اعتقاد كونه حقيقة في أمر مشترك بينهما، وهو الشأن و الصفة (١) نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على خلاف الاصل. وعند ذلك فلفظ الأمر المحذر من مخالفته يكون مطلقاً (٢)، والمطلق اذا عمل به في صورة فقد خرج عن كونه حجة ضرورة توفية العمل بدلالته. وقد عمل به في القول المخصوص، فلا يبقى حجة في الفعل.

سلمنا انه غير متواطيء، ولكنه مجمع على كونه حقيقة في القول المخصوص، ومختلف في الفعل، فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه أولى.

أو سلمنا انه حقيقة في الفعل، لكنه يكون مشتركاً (٣)، وعند ذلك إن قيل بأن اللفظ المشترك يمتنع حمله على جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير من مخالفة الامر بمعنى الفعل أولى من القول، وان قيل بحمل اللفظ المشترك على جميع محامله، فالتحذير عن مخالفة الأمر يتوقف على كون المحذر منه واجباً لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجباً. وعند ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل، ووجوبه اذا كان لا يعرف إلا من التحذير كان دوراً.

كيف وانه قد تقدم في الآية ذكر دعاء الرسول بقوله «لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً» والمراد بالدعاء انما هو القول فكان الأمر المذكور بعده عائداً الى قوله. ثم قد أمكن عود الضمير في أمره الى الله تعالى، اذ هو

---

١ ـ هذا الاحتمال هو الذي اختاره في مبحث الامر في هذا الكتاب لكنه ذكر ما يأتي من الاحتمالات على طريقة الجدليين في الاستدلال والرد. فانهم يذكرون في هذا الصدد ما يعتقدون وما لا يعتقدون من الاحتمالات. اتماما للمطلوب فيما يرون على كل وجه واحتمال.

٢ ـ ليس بمطلق بل عام فان كلمة (امر) اسم جنس مضاف للضمير فكان عاما. وعلى تقدير كونه مطلقا في نفسه فوقوعه بعد التحذير من مخالفته يجعله عاما، اذ التحذير من المخالفة نهي وهو في معنى النفى وعلى ذلك لا يكون في العمل به في صورة توفية للعمل بدلالته.

٣ ـ اي لفظياً.

أقرب مذكور، حيث قال بعد ذكر الرسول «قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا(١)» فكان عوده اليه أولى .

وعن الآية الثالثة بمنع دلالة الأمر على الوجوب، وان سلمنا ذلك. ولكن انما يكون أخذ ما أتانا به واجباً، اذا كان ما أتى به واجبا، واما اذا لم يكن واجبا فأخذه لا يكون واجبا، فان القول بوجوب فعل لا يكون واجبا تناقض في اللفظ والمعنى، وعند ذلك، فتتوقف دلالـة الآية على الوجوب على كون الفعل المأتي به واجباً ووجوبه اذا توقف على دلالة الآية على وجوبه كان دوراً (٢).

كيف وان في الآية ما يدل على أن المراد بوجوب أخذه انما هو الأمر بمعنى القول حيث انه قابله بالنهي بقوله (وما نهاكم عنه فانتهوا) والنهي لا يكون إلا بالقول . وكذلك الأمر المقابل له(٣) .

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الاول: انا نقول المراد بالتأسي به في فعله أن نستخير لانفسنا ما استخاره لنفسه واجبا وان لانعترض عليه فيما يفعله اومعنى آخر: الأول مسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون ما استخاره واجباً حتى يكون ما نستخيره نحن لأنفسنا واجباً. والثاني ممنوع .

الوجه الثاني أن المراد بالتأسي به في فعله أن نوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه هو عليه السلام حتى انه لو صلى واجبا، وصلينا متنفلين، أو بالعكس، فان ذلك لا يكون تأسياً به. ولم يثبت كون ما فعله واجبا حتى يكون ما نفعله نحن واجباً(٤).

وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب عن الآية الخامسة .

وعن الآية السادسة أن المراد من الطاعة انما هو امتثال أمره ومتابعته في فعله

---

١ ـ جملة قد يعلم الله . . . .) جاءت تابعة لقوله تعالى « لا تجعلوا دعـاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا » تقريرا للنهي وتهديدا لمن خالف فكان الواجب رجوع الضمير الى الرسول فانه المقصود في الآية بالتحذير من مخالفة أمره . على ان نصوص الشريعة قررت التلازم بين طاعة الله وطاعة رسوله . ومعصية الله ومعصية رسوله عليه الصلاة والسلام .

٢ ـ ٤ ـ انظر التعليق ص ١٧٩ .

٣ ـ الاولى فكذلك تفريعا على ما قبله

على الوجه الذي فعله إن كان واجبا فواجباً، وان كان ندبا فندباً. ونحن نقول به، ولم يثبت أن ما فعله واجب، حتى لكون متابعتنا له فيه واجبة (١).

وعن الآية السابعة ان غايتها الدلالة على أن حكم أمته مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحة ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما فعله واجباً ليكون فعلنا له واجباً.

وعن الخبر الاول من السنة من وجهين:

الاول أن ذلك لا يدل على انهم فعلوا ذلك بجهة الوجوب؛ بل لعلهم رأوا متابعته في خلع النعل مبالغة في موافقته. والذي يدل على ان الخلع بطريق المتابعة له لم يكن واجباً انكاره عليهم ذلك. وقوله (لم خلعتم نعالكم) ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الاطلاق، لما انكر ذلك (٢).

الوجه الثاني انه وان ظنوا وجوب المتابعة، لكن لا من الفعل، بل لقيام دليل أوجب عليهم ذلك وبيانه من وجهين:

الاول، انه عليه السلام، كان قد قال لهم «صلوا كما رأيتموني أصلي» ففهموا أن صلاته بيان لصلاتهم، فلما رأوه قد خلع نعله، تابعوه فيه، لظنهم أن ذلك من هيئات الصلاة.

الثاني انهم كانوا مأمورين بأخذ زينتهم عند كل مسجد بقوله تعالى «خذوا زينتكم عند كل مسجد» فلما رأوه قد خلع نعله؛ ظنوا وجوبه، وانه لا يترك الأمر المسنون المأمور إلا لواجب، ونحن لا ننكر وجوب المتابعة عند قيام الدليل.

وعن الخبر الثاني، أن فهمهم لوجوب متابعته في أفعال الحج انما كان مستنداً الى قوله عليه السلام «خذوا عني مناسككم» لا الى فعله.

وعن الخبر الثالث، ان الوصال للنبي عليه السلام لم يكن واجبا عليه، بل غايته انه كان مباحا له. ووجوب المتابعة فيما أصله غير واجب ممتنع (٣) كما سبق، بل ظنهم إنما كان مشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول به، وهذا هو الجواب عن الخبر الرابع.

---

١ ـ ؟

١ ـ قد يقال انه لم ينكر عليهم ولكن سألهم ليبنى على جوابهم ارشادهم وتعليمهم مايفعلون بنعالهم ونحوها اذا وجدوا وهم في الصلاة مثل ما وجد في نعله.

٢ ـ اقول تجب متابعته في اعتقاد اباحة المباح والعمل به على وجه الاباحة دون غلو في فعله كالمطلوب أو في تركه كالممنوع انزالا للاحكام منزلتها فليست العبارة على اطلاقها.

وعن الخبر الخامس أنه لا دلالة له على وجوب بل الشعر، في حقه عليه السلام ولا حق غيره . ولعله أراد بذلك الكفاية في الكمال ؛ لا في الوجوب، بل وجوب البل انما هو مستفاد من قوله عليه السلام (بلوا الشعر وانقوا البشرة)(١).

وعن الخبر السادس من وجهين :

الاول أن فعله وقع بياناً لقوله عليه السلام (خذوا عني مناسككم) ولا نزاع في وجوب اتباع فعله ، اذا ورد بيانا لخطاب سابق ، بل هو أبلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل ، لكون الفعل ينبيء عن المقصود عيانا ، بخلاف القول ، فانه لا يدل عليه عياناً .

الثاني أن وجوب التحلل وقع مستفاداً من أمر النبي عليه السلام لهم بذلك . غير انهم كانوا يرتقبون انجاز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور على قريش في تلك السنة، وأن ينسخ الله عنهم الأمر بالتحلل وأداء ما كانوا فيه من الحج(٢). فلما تحلل عليه السلام ؛ أيسوا من ذلك فتحللوا .

وعن الاحتجاج بالاجماع الاول لا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين كان مستفاداً من فعل رسول الله، بل من قوله عليه السلام (اذا التقى الختانان وجب الغسل) وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعل النبي هل وقع موافقاً لأمره، أم لا (٣).

وعن الثاني أن تقبيل عمر الحجر غير واجب انما كان مستفاداً من فعل رسول الله المبين لقوله « خذوا عني مناسككم » .

كيف وأن تقبيل الحجر غير واجب على النبي عليه السلام، ولا على غيره .

بل غايته أن فعل النبي عليه السلام يدل على ترجيح فعله على تركه من غير وجوب . وذلك مما لا ننكره ، ولا ننكر مشاركة الامة له في ذلك (٤)

١ - في سنن أبي داود والترمذي من طريق أبي هريرة ان رسول الله ص قال ان تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشر وفي سنده الحارث بن وجيه قال ابو داود منكر الحديث . وقال الترمذي لا يعرف الا من حديث الحارث بن وجيه ، وضعفه . انظر كلام ابن حجر في التلخيص الحبير على هذا الحديث .

٢ - الصواب العمرة .

٣ - أو ليتبين للصحابة نسخ احاديث الاكتفاء بالوضوء اذا حصل ايلاج بلا إنزال أو عدم نسخها

٤ - فيه نظير ما تقدم تعليقا ص ١٨٢ .

وعن الشبهة الأولى من المعقول ، فقد قيل في دفعها ان الاحتياط انما يمكن أن يقال به اذا خلا عن احتمال الضرر قطعا ، وفيا نحن فيه يحتمل أن يكون الفعل حراما على الأمة ، وهو غير صحيح ، فانه لو غم الهلال ليلة الثلاثين من رمضان ، فانه يحتمل أن يكون يوم الثلاثين منه يوم العيد ؛ واحتمل أن لا يكون يوم العيد؛ ومع ذلك يجب صومه احتياطا للواجب، وان احتمل أن يكون حراما لكونه من يوم العيد.

والحق في ذلك أن يقال انما يكون الاحتياط أولى لما ثبت وجوبه كالصلاة الفائتة من صلوات يوم وليلة، أو كان الأصل وجوبه ؛ كما في صوم يوم الثلاثين من رمضان اذا كانت ليلته مغيمة .

وأما ما عساه أن يكون واجباً وغير واجب ، فلا . وما نحن فيه كذلك ، حيث لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا الأصل وجوبه .

وعن الشبهة الثانية لا نسلم أن الاتيان بمثل ما يفعله العظيم يكون تعظيماً له، وان تركه يكون إهانة له وحطاً من قدره ، بل ربما كان تعاطي الأدنى لمساواته الاعلى في فعله حطاً من منزلته ؛ وغضاً من منصبه . ولهذا يقبح من العبد الجلوس على سرير سيده في مرتبته ، والركوب على مركبه ، ولو فعل ذلك استحق اللوم والتوبيخ. ثم لو كانت متابعة النبي في افعاله موجبة لتعظيمه ، وترك المتابعة موجبة(١) لاهانته لوجب متابعته عندما اذا ترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ، ولو يعلم سبب تركه ، وهو خلاف الاجماع (٢).

وعن الشبهة الثالثة انه لا يلزم من كون الفعل بياناً للقول أن يكون موجباً لما يوجبه القول. ولهذا فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب، ولا كذلك الفعل.

وعن الشبهة الرابعة ان فعل النبي عليه السلام ، وان كان حقاً وصواباً بالنسبة اليه، فلا يلزم ان يكون حقاً وصواباً بالنسبة الى أمته . الا ان يكون فعله مما يوجب مشاركتهم له في ذلك الفعل. وهو محل النزاع (٣).

---

١ ـ الصواب موجب .

٢ ـ الأصل ان في اتباعه بقصد التأسي به تعظيما له فاذا دل الدليل أو قرائن الاحوال على خلاف ذلك عمل به .

٣ ـ بل كل ما كان من احكام التكليف حقا وصوابا في حقه فهو حق وصواب بالنسبة الينا الا ما دل الدليل على اختصاصه به .

وعن الشبهة الخامسة انه وان كان فعل الواجب أفضل مما ليس بواجب، فلا يلزم ان يكون كل ما يفعله النبي عليه السلام واجباً . ولهذا فان فعله للمندوبات كان اغلب من فعله للواجبات ، بل فعله للمباحات كان اغلب من فعله للمندوبات، وعند ذلك فليس حمل فعله على النادر من افعاله أولى من حمله على الغالب منها .

وعن شبه القائلين بالندب .

أما الآية ، فجوابها مثل ما سبق في الاحتجاج بها على الوجوب .

وأما الشبهة العقلية ؛ فلا نسلم ان غالب فعله المندوبات ، بل المباح .ولا نسلم ان المندوب داخل في الواجب على ما سبق تقريره (١).

واما شبهة الاباحة ، فنحن قائلون بها في كل فعل لم يظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب به .

وأما ما ظهر معه قصد التقرب به ، فيمتنع ان يكون مباحاً بمعنى نفي الحرج عن فعله وتركه . فان مثل ذلك لا يتقرب به وذلك(٢) مما يجب حمله على ترجيح جانب الفعل على الترك على ما قررناه

وأما الواقفية ، فان أرادوا بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا أن يقوم الدليل علي ذلك فهو الحق ، وهو عين ما قررناه وان أرادوا به ان الثابت أحد هذه الامور ، لكنا لا نعرفه بعينه فخطأ . فان ذلك يستدعي دليلا وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عندما اذا ظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب بفعله ؛ او نفي الحرج مطلقاً ، عندما اذا لم يظهر منه قصد القربة. والاصل عدم دليل سوى الفعل . والله أعلم .

---

١ ـ أي من تنافي مفهوميهما على تقدير الترك فان تارك الواجب بلاعذر يأثم دون تارك المندوب

٢ ـ اسم الاشارة يرجع الى قوله ما ظهر فيه قصد التقرب .

المسألة الثانية

اذا فعل النبي عليه السلام فعلا ، ولم يكن بيانا لخطاب سابق، ولا قام الدليل على انه من خواصه ، وعلمت لنا صفته من الوجوب او الندب او الاباحة ، اما بنصه ، عليه السلام على ذلك وتعريفه لنا ، أو بغير ذلك من الادلة.

فمعظم الائمة من الفقهاء والمتكلمين متفقون على اننا متعبدون بالتأسي به في فعله ، واجبا كان او مندوبا او مباحا .

ومنهم من منع من ذلك مطلقا .

ومنهم من فصل كأبي علي ابن خلاد ، وقال بالتأسي في العبادات دون غيرها.

والمختار انما هو المذهب الجمهوري . ودليله النص والاجماع .

اما النص فقوله تعالى « فلما قضى زيد منها وطرا ؛ زوجناكها لكي لايكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا » ولو لا انه متأسي به في فعله ومتبع ، لما كان للآية معني وهذا من اقوى ما يستدل به ههنا .

وايضا قوله تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني » ووجه الاستدلال به جعل المتابعة له لازمة من محبة الله الواجبة .فلو لم تكن المتابعة لازمة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة ، وذلك حرام بالاجماع (١).

وايضا قوله تعالى (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) ووجه الاحتجاج به انه جعل التأسي بالنبي ، عليه السلام، من لوازم رجاء الله تعالي واليوم الآخر . ويلزم من عدم التأسي عدم الملزوم ، وهو الرجاء لله واليوم الآخر . وذلك كفر .

والمتابعة والتأسي في الفعل على ما بيناه في المقدمة

هو ان يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من اجل أنه فعل .

---

١ ـ ٢ انظر ص ١٧٩ من الاصل وقارن بين بيانه لوجه الاستدلال بهاتين الآيتين هنا على مطلوبه ومناقشته مـن استدل بقوله تعالى: « فاتبعوه » على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله ومن استدل بقوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » على ندب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله .

واما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا مجمعين علي الرجوع الى افعاله كرجوعهم الى تزويجه لميمونة ، وهو حرام ، وفي تقبيله ؛ عليه السلام للحجر الاسود ، وجواز تقبيله . وهو صائم الى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التي لا تحصى.

فان قيل : اما الآية الاولى . وان دلت على التأسي به والمتابعة في التزويج من ازواج الادعياء اذا قضوا منهن وطرا . فليس فيها ما يدل على التأسي والمتابعة في كل فعل.

واما الاخيرتان . فلا نسلم عموم دلالتها على المتابعة والتأسي في كل شيء . اذ لا عموم لها في ذلك . ولهذا فانه يحسن ان يقال (لك في فلان اسـوة في كل شيء) ويقال (لك في فلان اسوة حسنة في هذا الشيء دون غيره) ولو كان لفظ (الاسوة) عاما في كل شيء . لكان قوله (في كل شيء) تكرارا . وقوله (في هذا الشيء دون غيره) مناقضة . بل غايتها الدلالة على المتابعة والتأسي في بعض الاشياء. ونحن قائلون بذلك في اتباع اقواله والتأسي بما دل الدليل القولي على التأسي به في افعاله . كقوله (صلوا كما رأيتموني اصلي) و (خذوا عني مناسككم) ونحوه.

واما ما ذكرتموه من الاجماع . فلا نسلم ان مستندهم فيما كانوا يفعلونه بالتأسي بالنبي في فعله وانما كان مستندهم في ذلك غيره . اما فيما كان مباحا . فالبقاء على الاصل . اما فيما كان واجبا او مندوبا فالاقوال الدالة على ذلك .

والجواب : عن الاعتراض على الآية الأولى . ان الآية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبي عليه السلام . في ذلك . ولولا أن التأسي بالنبي . عليه السلام في جميع افعاله لازم . لما فهم المؤمنون من اباحة ذلك للنبي عليه السلام . اباحة ذلك لهم ، ولا يمكن أن يقال بان فهم الاباحة انما كان مستنداً الى الاباحة الاصلية ، والا لما كان لتعليل تزويج النبي عليه السلام ، بنفي الحرج عن المؤمنين معنى ، لكونه مدفوعا بغيره.

وعن الاعتراض الثاني على الآيتين الاخريين ، أن مقصودها انما هو بيان كون النبي ، عليه السلام ، اسوة لنا ومتبعا ، إظهاراً لشرفه ، وإبانة لخطره ، وذلك انما يكون في شيء واحد ، أو في جميع الاشياء . فان كان في شيء واحد ، فاما ان

يكون معيناً او مبهماً. والقول بالتعيين ممتنع لعدم دلالة اللفظ عليه، والقول بالابهام ممتنع، لانه على خلاف الغالب من خطاب الشرع، ولكونه أبعد عن اظهار شرف النبي، عليه السلام. فلم يبق إلا ان يكون في جميع الاشياء. واذا قال (لك اسوة في فلان في جميع الاشياء) فهو مفيد للتأكيد، وليس تكراراً خلياً عن الفائدة وإذا قال (لك اسوة في فلان في هذا الشيء دون غيره) فلا يكون مناقضة، لان العموم انما هو مستفاد من التأسي والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق، بل الكل جملة واحدة مفيدة لشيء معين

وأما ما ذكروه على الاجماع، فهو خلاف المشهور المأثور عنهم عند اتفاقهم بعد اختلافهم من التمسك بافعال النبي عليه السلام، والرجوع اليها وسؤال زوجاته، والبحث عن أفعاله في ذلك وسكون انفسهم اليها، والاعتماد عليها، واحتجاج بعضهم على بعض بها. ولو كان ثم دليل يدل على المتابعة والتأسي غير النظر الى افعاله، لبادروا اليه من غير توقف على البحث عن فعله، عليه السلام، وعلى ما ذكرناه في فعله، يكون الحكم في تركه

المسألة الثالثة

إذا فعل واحد بين يدي النبي عليه السلام، فعلا أو في عصره، وهو عالم به قادر على انكاره، فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير عليه، فلا يخلو:

إما أن يكون النبي عليه السلام قد عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل، أو لم يكن كذلك.

فان كان الاول، فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله، وعلم من النبي عليه السلام، الاصرار على قبح ذلك العمل وتحريمه، كاختلاف أهل الذمة الى كنائسهم، أو لم يكن كذلك

فان كان الاول، فالسكوت عنه لا يدل على جوازه واباحته إجماعاً، ولا يوهم كونه منسوخاً.

وإن كان الثاني، فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه

عن ذلك الشخص . وإلا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ عنه ، فيقع في المحذور ، وفيه تاخير البيان عن وقت الحاجة ؛ وهو غير جائز بالاجماع،إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق .

وأما ، إن لم يكن النبي عليه السلام قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ، ولا عرف تحريمه،فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه، ولا سيما إن وجد منه استبشار وثناء على الفاعل ، فانه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه.وذلك لانه لو لم يكن فعلا جائزاً لكان تقريره له عليه ، مع القدرة على انكاره وكان استبشاره وثناؤه عليه حراماً على النبي عليه السلام . وهو وان كان من الصغائر الجائزة على النبي عليه السلام ، عند قوم ؛ الا انه في غاية البعد ، لا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية . واذا كان كذلك ، فالانكار هو الغالب . فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز غالباً

فان قيل: يحتمل انه لم ينكر عليه: إما لعلمه بانه لم يبلغه التحريم، فلم يكن الفعل عليه حراماً إذ ذاك أو لانه علم ببلوغ التحريم اليه ، ولم ينجع فيه وأصر على ماهو عليه ، أو لانه منعه مانع من الانكار

قلنا : عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب ، حتى لا يعود اليه ثانياً ، وإلا كان السكوت مما يوهم : إما عدم دخوله في عموم التحريم أو النسخ ، وأما اذا علم ذلك الشخص التحريم ، وأصر على فعله مع كونه مسلماً متبعاً للنبي عليه السلام ، فلا بد من تجديد الانكار ،حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف أهل الذمة الى كنائسهم ، إذ هم غير متبعين له ، ولا يعتقدون تحريم ذلك،حتى يقال : يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي ، عليه السلام ، عن الانكار عليهم

وما ذكروه من احتمال المانع ؛ وإن كان قائماً عقلا ، غير أن الاصل عدمه. وهو في غاية البعد ، ولا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه.

لا يتصور التعارض بين افعال رسول الله ؛ بحيث يكون البعض منها ناسخاً للآخر، أو مخصصاً له . وذلك لانهما إما من قبيل المتماثلين ، وكفعل صلاة الظهر مثلا في وقتين متماثلين أو في وقتين مختلفين ؛ وإما من قبيل المختلفين

والفعلان المختلفان اما ان يتصور اجتماعهما، كالصوم والصلاة أو لا يتصور اجتماعهما

وما لا يتصور اجتماعهما : إما أن لا تتناقض أحكامهما كصلاة الظهر والعصر مثلا ، أو تتناقض كما لو صام في وقت معين ، . أكل في مثل ذلك الوقت

فان كان من القسم الاول ، او الثاني ، أو الثالث ، فلا خفاء بعدم التعارض بينهما ، لا مكان الجمع

وان كان من القسم الرابع ، فلا تعارض أيضاً ، إذ أمكن أن يكون الفعل في وقت واجباً او مندوباً أو جائزاً ، وفي وقت آخر بخلافه ، ولا يكون أحدهما رافعاً ، ولا مبطلا لحكم الآخر ، إذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما

نعم إن دل الدليل على أن ما فعله النبى عليه السلام : من الصوم ، كان يجب تكريره عليه في مثل ذلك الوقت أو دل الدليل على لزوم وجوب تأسي امته به في ذلك الوقت . فاذا ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده ؛ كالاكل مع الذكر للصوم والقدرة عليه ؛ فان اكله يدل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم في حقه ، لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ورفع حكم وجد محال ، أو انه رأى بعض الامة في مثل ذلك الوقت ياكل ، فاقره عليه ، ولم ينكر مع الذكر للصوم والقدرة على الانكار ، فان ذلك يدل على نسخ حكم ذلك الدليل المقتضي للتعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص أو تخصيصه ، لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه وان قيل النسخ فعل الرسول وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى انه قد زال التعبد بمثله عن الرسول ، أو الواحد من الامة ، وذلك من باب التجوز والتوسع لا أنه حقيقة

اذا تعارض فعل النبي وقوله ، فاما أن يكون فعله لم يدل الدليل على تكرره في حقه ، ولا على تأسي الأمة به فيه أو دل . فان كان الاول . فقوله اما أن يكون خاصاً به ، أو بنا ، أو هو عام له ولنا

فان كان خاصاً به ، فاما أن يعلم تقدم أحدهما ، او يجهل التاريخ .

فان علم تقدم احدهما وتأخر الآخر ، فاما أن يكون المتقدم هو الفعل او القول .

فان كان المتقدم هو الفعل مثل ان يفعل فعلا في وقت . ويقول بعده ، إما على الفور او التراخي : لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل هذا الوقت . فلا تعارض بينهما لأن القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل . لأن الفعل غير مقتض للتكرار على ماوقع به الغرض وقد أمكن الجمع بين حكم القول والفعل

وان كان المتقدم هو القول مثل أن يقول : الفعل الفلاني واجب علي في الوقت الفلاني . ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت . فمن جوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال . قال : ان الفعل ناسخ لحكم القول . ومن لم يجوز ذلك . منع كون الفعل رافعاً لحكم القول . وقال : لا يتصور وجود مثل ذلك الفعل مع العمد إن لم نجوز على النبي علية السلام . وإلا فهو معصية .

وأما ان كان قوله خاصاً بنا فلا تعارض ايضاً لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة .

واما ان كان قوله عاماً لناوله . فان كان الفعل متقدماً ، فلا معارضة ايضاً بين قوله وفعله .

أما بالنسبة اليه ، عليه السلام فلما تقدم فيما اذا كان قوله خاصاً به .

وأما(١) الينا فلان فعله غير متعلق بنا على ما وقع به الغرض ، وان كان القول هو المتقدم ، فالحكم في التعارض بين قوله وفعله بالنسبة اليه ، كما تقدم ايضا فيما اذا كان قوله خاصاً به : ولا معارضة بالنسبة الينا لعدم توارد قوله وفعله علينا على ما وقع به الغرض

هذا كله فيما اذا لم يدل الدليل على تكرر ذلك الفعل في حقه ، ولا تأسي الأمة به .

وأما ان دل الدليل على تكرره في حقه وعلى تأسي الأمة به ، أو على تكرره في حقه ، دون تأسي الأمة به ، أو على تأسي الأمة به دون تكرره في حقه . فالحكم مختلف في هذه الصور .

---

١ ـ فية سقط والتقدير (بالنسبة)

فان دل الدليل على تكرره في حقه ، وعلى تأسي الأمة به ، فلا يخلو قوله إما أن يكون خاصاً به ، أو بنا ، او هو عام له ولنا ، فان كان قوله خاصا به ؛ فاما أن يعلم تقدم الفعل او القول او يجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل ، فالقول المتأخر يكون ناسخاً لحكم الفعل في حقه المستقبل ، دون أمته ، لعدم تناول القول لهم .

وان كان القول هو المتقدم ، ففعله يكون ناسخا لحكم القول في حقه ، ان كان بعد التمكن من الامتثال أو قبله ، على رأي من يجوزه ، وموجبا للفعل على أمته.

وأما إن جهل التاريخ ، فلا معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الأمة لعدم تناول قوله لهم

وأما بالنسبة اليه ، فقد اختلف فيه : فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول. ومنهم من قال بالعكس ، ومنهم من أوجب المعارضة والوقف الى حين قيام دليل التاريخ.

والمختار انما هو العمل بالقول لوجوه أربعة .

الأول ان القول يدل بنفسه من غير واسطة. والفعل انما يدل على الجواز بواسطة أن النبي عليه السلام لا يفعل المحرم ، وذلك مما يتوقف على الدلائل الغامضة البعيدة.

الثاني أن القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس ، كالمعقولات الصرفة ، وعن المحسوس ؛ والفعل لا ينبيء عن غير محسوس ، فكانت دلالة القول أقوى وأتم.

الثالث أن القول قابل للتأكيد بقول آخر ، ولا كذلك الفعل. فكان القول لذلك أولى.

الرابع ان العمل بالقول ههنا مما يفضى الى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي عليه السلام دون الامة والعمل بالفعل يفضى الى ابطال مقتضى القول بالكلية ، فكان الجمع بينهما ، ولو من وجه أولى .

فان قيل : بل الفعل آكد فى الدلالة ؛ فانه يبين به القول ، والمبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء .

وبيانه أن جبريل عليه السلام ؛ بين للنبي عليه السلام كيفية الصلاة المأمور بها وبين مواقيتها حيث صلى به في اليومين ، وقال « يا محمد ، الوقت ما بين هذين » والنبي عليه السلام ، بين الصلاة للأمة بفعله ، حيث قال « صلوا كما رأيتموني اصلي » وبين المراد من قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » بفعله حيث قال (خذوا عني مناسككم) وقال للذي سأله عن مواقيت الصلاة (صل معنا) وبين الشهر باصابعه حيث قال : « انما الشهر هكذا وهكذا » .

وايضاً فان كل من رام تعليم غيره، اذا اراد المبالغة في ايصال معنى ما يقوله الى فهمه ، استعان في ذلك بالاشا ة بيده ، والتخطيط وتشكيل الاشكال ، ولولا ان الفعل ادل لما كان كذلك .

قلنا : غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل، وكما وجد البيان بالفعل، فقد وجد بالقول اغلب من البيان بالفعل . فان اكثر الاحكام مستندها انما هو الاقوال دون الافعال وغايته انهما يتساويان في ذلك ؛ ويبقى ما ذكرناه من الترجيحات الأولى بحالها.
هذا كله اذا كان قوله خاصا به .

وأما اذا كان قوله خاصا بنا دونه :
فاما ان يعلم تقدم الفعل او القول ، او يجهل التاريخ .
فان علم تقدم الفعل ؛ فالقول المتأخر يكون ناسخاً للحكم في حقنا دونه .

وان كان القول هو المتقدم فالحكم في كون الفعل ناسخاً لحكم القول في حقنا دون النبي فكما ذكرناه فيما اذا كان القول خاصاً به .

واما ان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف فيما اذا كان القول خاصا به .
والمختار انما هو العمل بالقول لما علم .

واما ان كان القول عاماً له ولنا ، فأيهما تأخر كان ناسخاً لحكم المتقدم في حقه وحقنا على ما ذكرناه من التفصيل في التعقيب والتراخي .

وإن جهل التاريخ ، فالخلاف كالخلاف . والمختار كالمختار .
هذا كله فيما اذا دل الدليل على تكرر الفعل في حقه وعلى تأسي الأمة به .

وأما ان دل الدليل على تكرره في حقه دون تأسي الأمة به ، فالقول إن كان خاصا بالأمة ، فلا تعارض لعدم المزاحمة بينهما .

وان كان خاصا بالنبي، او هو عام له، وللامة؛ فالتعارض بين القول والفعل انما يتحقق بالنسبة اليه ، دون امته ، لعدم قيام الدليل على تـأسي الأمة به في فعله.
ولا يخفى الحكم سواء تقدم الفعل او تأخر ، او جهل التاريخ .

وأما ان دل الدليل على تأسي الأمة به في فعله دون تكرره في حقه . فالقول إن كان خاصا به .

فان كان متأخراً عن الفعل فلا معارضة لا في حقه ،ولا في حق أمته .

وان كان متقدماً فالفعل المتأخرعنه يكون ناسخاً لحكم القول في حقه على ما ذكرناه من التفصيل دون أمته .

وان جهل التاريخ ، فالخلاف على ما تقدم .

وان كان القول خاصا بامته ، فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام ، لعدم المزاحمة .

واما ان تحققت المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الأمة ،فأيهما كان متأخراً فهو الناسخ

وان جهل التاريخ ، فالخلاف على ما سبق وكذلك المختار .

وان كان القول عاماً له ولأمته ، فان تقدم الفعل ، فالقول المتأخر لامعارضة بينه وبين الفعل في حق النبي عليه السلام وانما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الأمة.

وان تقدم القول فالفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي والأمة .

وان جهل التاريخ ، فالخلاف كالخلاف ، والمختار كالمختار والله أعلم .

الأصل الثالث

في الاجماع (١)

ويشتمل على مقدمة ؛ ومسائل

أما المقدمة ففي تعريف الاجماع . وهو في اللغة باعتبارين :

أحدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال : اجمع فلان على كذا ، اذا عزم عليه، واليه الاشارة بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم» أي اعزموا، وبقوله عليه السلام «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» أى يعزم. وعلى هذا فيصح اطلاق اسم الاجماع على عزم الواحد

الثاني الاتفاق ، ومنه يقال : أجمع القوم على كذا ؛ إذا اتفقوا عليه. وعلى هذا ، فاتفاق كل طائفة على أمر من الامور ، دينياً كان او دنيوياً ، يسمى اجماعاً حتى اتفاق اليهود والنصارى

وأما في اصطلاح الاصوليين ، فقد قال النظام . هو كل قول قامت حجته ، حتى قول الواحد . وقصد بذلك الجمع بين انكاره كون اجماع اهل الحل والعقد حجة ، وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الاجماع. والنزاع معه في اطلاق اسم الاجماع على ذلك، مع كونه مخالفاً للوضع اللغوي والعرف الأصولي آيل الى اللفظ

وقال الغزالي: الاجماع عبارة عن اتفاق امة محمد خاصة على أمر من الامور الدينية وهو مدخول من ثلاثة أوجه :

الاول أن ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة . فان امة محمد جملة من اتبعه الى يوم القيامة ، ومن وجد في بعض الاعصار منهم انما يعم بعض الامة لا كلها ، وليس ذلك مذهباً له ولا لمن اعترف بوجود الاجماع

الثاني : أنه وان صدق على الموجودين منهم في بعض الاعصار أنهم أمة محمد ؛ غير أنه يلزم مما ذكره أنه لو خلا عصر من الاعصار عن أهل الحل والعقد، وكان كل من فيه عامياً واتفقوا على أمر ديني أن يكون إجماعاً شرعياً . وليس كذلك

---

١ ـ انظر ص ١٧٦ ـ ١٩٢ ـ ج ١٩ و ص ١٠ ـ ١١ ـ ج ٢٠ من مجموعة الفتاوي

الثالث أنه يلزم من تقييده للاجماع بالاتفاق على أمر من الأمور الدينية أن لا يكون إجماع الامة على قضية عقلية أو عرفية حجة شرعية وليس كذلك، لما يأتي بيانه

والحق في ذلك أن يقال . الاجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع

هذا ان قلنا إن العامي لا يعتبر في الاجماع. والا ، فالواجب أن يقال : الاجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد ، الى آخر الحد المذكور .

فقولنا (اتفاق) يعم الاقوال والافعال ، والسكوت والتقرير

وقولنا (جملة أهل الحل والعقد) احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة

وقولنا (من أمة محمد) احتراز عن اتفاق أهل العقد من ارباب الشرائع السالفة .

وقولنا في (عصر من الاعصار) حتى يندرج فيه اجماع أهل كل عصر والا أوهم ذلك أن الاجماع لا يتم الا باتفاق أهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى يوم القيامة .

وقولنا (على حكم واقعة) ليعم الاثبات والنفي . والاحكام العقلية والشرعية

واذا عرف معنى الاجماع ، فلنرجع الى المسائل المتعلقة به

المسألة الأولى

اختلفوا في تصور اتفاق(١) أهل الحل والعقد على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون، مصيراً منهم الى اتفاقهم على ذلك الحكم إما ان يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التأويل ، أو عن دليل ظني .

لا جائز ان يقال بالاول ، وإلا لكانت العادة محيلة لعدم نقله وتواطىء الجمع الكثير على اخفائه ، فحيث لم ينقل دل على عدمه .

كيف وانه لو نقل لكان كافياً في الدلالة عن اجماعهم. ولا جائز ان يقال بالثاني، لانهم مع كثرتهم على اختلاف اذهانهم ودواعيهم في الاعتراف بالحق والعناد ؛ فالعادة ايضاً تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد ، كما انها تحيل اتفاقهم على اكل

١ ـ (تصور اتفاق الخ) اي امكان اجماعهم لا مجرد خطور اتفاقهم في الذهن . فان ذلك يتأتى في المستحيل لذاته .

طعام واحد معين في يوم واحد ، وهو باطل ، فانه ان كان اجماعهم عن دليل قاطع فانما يمتنع عدم نقله، ان لو دعت الحاجة اليه ، وانما تدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن الاجماع على ذلك الحكم كافياً عنه وهو محل النزاع

وان كان ذلك عن دليل ظني فلا يمتنع معه اتفاق الجمع الكبير على حكمه بدليل اتفاق اهل الشبه على احكامها مع الادلة القاطعة على مناقضتها ، كاتفاق اليهود والنصارى على انكار بعثة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، واتفاق الفلاسفة على قدم العالم والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم كثرة لا تحصى فالاتفاق على الدليل الظني الخالي عن معارضة القاطع له ، أولى ان لا يمتنع عادة(١). وخرج عليه امتناع اتفاق الجمع الكثير على اكل طعام معين في وقت واحد في العادة لعدم الصارف اليه .

كيف وان جميع ما ذكروه منتقض بما وجد من اتفاق جميع المسلمين ، فضلا عن اتفاق اهل الحل والعقد، مع خروج عددهم عن الحصر، على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ووجوب الزكاة والحج ، وغير ذلك من الاحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة (٢) والوقوع دليل التصور وزيادة

---

١ ـ وجوب الصلوات الخمس وما ذكر بعدها مما علم من الدين بالضرورة والاجماع في مثل ذلك مسلم لكنه ليس محل النزاع كما هو واضح لمن رجع لاول المسألة .

٢ ـ قد يقال ان علماء اليهود اختلفوا على انفسهم في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فآمن بها وبما يتبعها جماعة منهم كعبد الله بن سـلام وأنكرها جماعة منهم حسدا من عند انفسهم واتباعا لداعى الهوى وأغروا بذلك من سواهم من اليهود الذين لا نظر لهم فتبعوهم تقليدا لهم واندفاعا وراء العصبية لقومهم وتوارثو ذلك خلفا عن سلف الى يومنا . فلم يكن من علمائهم اتفاق بل منهم من آمن وكشف دخلهم ومنهم مـن كفر . ولم يكن من متبعيهم الا التقليد . ومثل ذلك لا يعد اجماعا من أمة . ومن نظر في التاريخ وتدبر ما نزل من آيات القرآن في جحدهم للرسول واتباعه واغرائهم قومهم والمشركين من العرب بالمؤمنين تبين له ان انكارهم ما انكروا كان عن تواطؤ بعض علمائهم .

وكذلك الحال في اتفاق بعض الفلاسفة على قدم العالم . فان ذلك كان منهم عن شبهة طغت على افكارهم أو عن هوى وسوء طوية وقلدهم في ذلك من لا بصيرة له . فهي زلة عالم تبعه فيها من ليس عنده قوة على البحث ولا نظر صحيح يميز به بين الهدى والضلال .

المتفقون على تصور انعقاد الاجماع اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون ايضاً ، ونفاه الاقلون . ومنهم احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ؛ ولهذا نقل عنه انه قال: من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب(١) اعتماداً منهم على معرفة اتفاقهم على اعتقاد الحكم الواحد متوقف على سماع الاخبار بذلك من كل واحد من اهل الحل والعقد ، او مشاهدة فعل او ترك منه يدل عليه وذلك كله يتوقف على معرفة كل واحد منهم ، وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والاماكن البعيدة متعذر عادة ، وبتقدير المعرفة بكل واحد منهم فمعرفة معتقده انما تكون بالوصول اليه والاجتماع به، وهو ايضاً متعذر(٢). وبتقدير الاجتماع به ، وسماع قوله ، ورؤية فعله او تركه فلا يفيد ذلك اليقين بانه معتقده لجواز ان يكون اخباره وما يشاهد من فعله او تركه على خلاف معتقده لغرض من الاغراض(٣) وبتقدير حصول العلم بمعتقده ، فلعله يرجع عنه قبل الوصول الى الباقين وحصول العلم بمعتقدهم (٤) ، ومع الاختلاف فلا اجماع

وطريق الرد عليهم ان يقال : جميع ما ذكرتموه باطل بالواقع ودليل الوقوع ما علمناه علماً لا مراء فيه من ان مذهب جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي ؛ وان مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك مع وجود جميع التشكيكات والوقوع في هذه الصور دليل الجواز العادي وزيادة

---

١ ـ قيل انه قالها على طريق الورع ، وزجرا عن الجرأة على دعوى الاجماع دون تحر وتتبع لاقوال العلماء ، أو قال ذلك في حق من ليس له معرفة ، أو انه أنكر اجماع من بعد الصحابة أو الصحابة والتابعين أو اجماع من بعد القرون الثلاثة المحمودة ـ انظر ص ٣١٥ ـ ٣١٦ من مسودة آل تيمية طبعة المدني

٢ ـ قد يعرف معتقده من تاليفه ومن طريق تلاميذه في رحلاتهم طلباً للعلم ونشره ؛ فلا يتعذر الوقوف عليه .

٣ ـ الاصل ان نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر، فيجب الوقوف عند ما ظهر لنا من معتقده ولا يليق بنا ان نسيء به الظن .

٤ ـ الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت الناقل .

فان قيل إنما علمنا ان مذهب اصحاب الشافعي وابى حنيفة ذلك لانا علمنا قول الشافعي وقول ابى حنيفة في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا ان مذهب كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ؛ ولا كذالك في الاجماع لانه لم يظهر لنا نص عن الله والرسول يكون مستند إجماعهم ولو عرف لكان ذلك هو الحجة(١)

قلنا: هذا، وان استمر لكم ههنا فلا يستمر (٢) فيما نقله قطعاً من اعتقاد النصارى واليهود من إنكار بعثة النبي عليه السلام. فان ذلك لم يظهر لنا فيه أنه قول موسى ولا عيسى ، ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له(٣). فما هو الجواب ههنا ؛ فهو الجواب في محل النزاع (٤)

---

١ - لم يوجد اجماع من المؤمنين دون مستند صحيح من الكتاب والسنة ولا مانع من الاحتجاج بدليلين او اكثر على قضية واحدة فكثيرا ما قيل في الاحتجاج دليله الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويكون من باب تضافر الادلة . ولو لم يكن الا الكتاب او السنة لكفى .

٢ - استمر يستمر - اطرد يطرد .

٣ - لم يتبع اليهود ولا النصارى موسى ولا عيسى فيما انكروا من الحق ولكنهم تبعوا احبارهم ورهبانهم فيما شرعوا لهم من قلب الحقائق وقلدوهم غلوا فيهم وعصبية لهم كما تقدم ص ١٩٧

٤ - واخيرا فالقول بثبوت الاجماع في عهد الصحابة والاطلاع عليه قريب لقلة العدد وتقارب البلاد الاسلامية والحرص على العلم والسعي الحثيث في طلبه مع انحصار الخلاف وضيق دائرته . وعلى تقدير الاطلاع على اجماع من بعدهم في اي عصر فهو حجة على ما سيجيء في المسألة الثالثة .

اتفق اكثر المسلمين على أن الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، خلافا للشيعة، والخوارج، والنظام من المعتزلة.

وقد احتج أهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول

أما الكتاب فخمس آيات: الآية الاولى، وهي أقواها، وبها تمسك الشافعي، رضي الله عنه، وهي قوله تعالى «ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى؛ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً»

ووجه الاحتجاج بالآية أنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن ذلك محرماً لما توعد عليه، ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاقة الرسول عليه السلام، في التوعد، كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح

فان قيل لا نسلم أن «من» للعموم، على ما سيأتي في مسائل العموم؛ حتى يتناول كل من اتبع غير سبيل المؤمنين

سلمنا انها للعموم، غير أن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين انما وقع مشروطاً بمشاقة الرسول، والمشروط على العدم عند عدم الشرط

سلمنا لحوق الذم باتباع غير سبيل المؤمنين على انفراده، لكنه متردد بين أن يراد به عدم متابعة سبيل المؤمنين، وتكون (غير) بمعنى الا، وبين أن يراد به متابعة سبيل غير المؤمنين، وتكون (غير) ههنا صفة لسبيل غير المؤمنين. وليس أحد الامرين اولى من الاخر وبتقدير ان تكون (غير) صفة لسبيل غير المؤمنين، فسبيل غير المؤمنين هو الكفر

ونحن نسلم ان من شاقق الرسول وكفر، فانه يكون متوعداً بالعقاب، وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين

سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفر، ولكن ذلك لا يدل على التوعد على عدم اتباع سبيل المؤمنين؛ بل غاية ما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير المؤمنين بالتوعد عدم التوعد على اتباع سبيل المؤمنين بمفهومه ولا نسلم أن

أنمفهوم حجة وان سلمنا انه حجة ، لكن في عدم التوعد على متابعة سبيل المؤمنين ونحن نقول به ، ولا يلزم من ذلك وجوب اتباعهم .

سلمنا أن المراد به عدم اتباع سبيل المؤمنين، لكنه يتناول سبيل جميع المؤمنين وجميع المؤمنين ، كل من آمن بالله ورسوله إلى يوم القيامة . وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في بعض الاعصار حجة .

سلمنا ان المراد منه سبيل المؤمنين في كل عصر ؛ لكنه عام في كل مؤمن عالم وجاهل ؛ والجهال غير داخلين في الاجماع المتبع ، وما دون ذلك ، فالآية غير دالة عليه

سلمنا أن المراد بالمؤمنين أهل الحل والعقد في اي عصر اتفق ، لكن لفظ (السبيل) مفرد لا عموم فيه ، فلا يقتضي اتباع كل سبيل، سلمنا عمومه ، لكنه مما يمتنع حمله علي متابعة كل سبيل ، وإلا لوجب متابعة اهل الاجماع : فيما فعلوه من المباحات ؛ لانهم فعلوه ولا يجب لحكمهم عليه بالاباحة ، ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل أحد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه ، وذلك تناقض محض (١) ، وعند ذلك ،

فيحتمل انه اراد به متابعة سبيلهم في متابعتهم للنبي عليه السلام ، وترك مشاقته ،

ويحتمل انه اراد به اتباع سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام .

ويحتمل انه اراد اتباع سبيلهم في الاجتهاد دون التقليد ، ونحن نقول بذلك كله ، كيف ويجب الحمل على ذلك ؛ لما فيه من العمل باللفظ في زمن النبي . وفيما بعده ، ولو كان محمولا على متابعتهم فيما اتفقوا عليه من الاحكام الشرعية ، لكان ذلك خاصاً بما بعد وفاة النبي عليه السلام لاستحالة الاحتجاج بالاجماع في زمانه .

---

١ ـ يقال : لا تناقض لاختلاف الحــال . فان اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسألة كان قبل الاتفاق على حكم فيها واجماعهم علي تحريم الاجتهاد فيها كان بعد الاتفاق على حكمها فاختلف الحال في الاجماعين ، ويجب اتباعهم في الاجماع الاول علي الجواز الى ان يتم الاتفاق عل الحكم واتباعهم في الاجماع الثاني على تحريم الاجتهاد بعد الاتفاق على الحكم . فلا تناقض بين الاجماعين ولا بين وجوب اتباعهم فيهما .

سلمنا أن المراد به متابعتهم فيا اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى، بدليل قوله تعالى «من بعد ما تبين له الهدي» والهدى مذكور بالالف واللام المستغرقة، فيدخل فيه كل هدى، حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما يتبين الهدي بدليله، واذا كان الاجماع من جملة الهدي. فلا بد من تقدم بيانه بدليله، ودليل كون الاجماع هدى لا يكون هو نفس الاجماع بل هو غيره وعند ذلك فظهور ذلك الدليل كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع.

سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقاً لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقاً، أو المؤمنين إذا كان فيهم الامام المعصوم. لان سبيلهم سبيله. وسبيل المعصوم لا يكون الا حقا فكان واجب الاتباع والثاني ممنوع سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين. وإن لم يكن فيهم الامام المعصوم. ولكن إذا علم كونهم مؤمنين. والايمان هو التصديق وهو باطن لا سبيل إلى معرفته واذا لم يعلم كونهم مؤمنين. فالاتباع لا يكون واجباً لفوات شرطه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة ولكنه معارض بالكتاب والسنة والمعقول

أما الكتاب، فقوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الاجماع

وقوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) اقتصر على الكتاب والسنة؛ وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع.

وقوله تعالى (ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) نهى كل الامة عن هاتين المعصيتين، وذلك يدل على تصورهما منهم ومن تتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجباً للقطع.

وأما السنة، فهو ان النبي عليه السلام أقر معاذاً لما سأله عن الادلة المعمول بها، على اهماله لذكر الاجماع، ولو كان الاجماع دليلا، لما ساغ ذلك مع الحاجة اليه.

وأيضاً فانه قد ورد عن النبي عليه السلام ما يدل على جواز خلو العصر عمن تقوم الحجة بقوله عليه السلام (بدأ الاسلام غريباً وسيعود كما بدأ)

وأيضاً قوله (لا ترجعوا بعدي كفاراً) نهى الكل عن الكفر ، وهو دليل جواز وقوعه منهم .

وقوله (ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)

وقوله (تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى)

وقوله عليه السلام (لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذه)

وقوله (خير القرون القرن الذى انا فيه ، ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم)

وأما المعقول فما ذكرناه في المسألتين الاوليين .

وأيضاً فان امة محمد امة من الامم ، فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم من الامم .

وأيضاً فان الاحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل ، فلا يكون اجماع الامة دليلا عليها ، كالتوحيد وسائر المسائل العقلية

والجواب : قولهم لا نسلم أن (من) للعموم سيأتي بيان ذلك في مسائل العموم

قولهم إن التوعد إنما وقع على الجمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين ، فقد أجاب عنه بعض اصحابنا بأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ، إن لم يكن مشروطاً بمشاقة الرسول ، فهو المطلوب ، وإن كان مشروطاً به ، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين غير متوعد عليه عند عدم المشاقة مطلقاً ، وذلك باطل لان مخالفة الاجماع . وإن لم تكن خطأ لكن لا يلزم أن تكون صوابا مطلقاً ، وما لا يكون صوابا مطلقا لا يكون جائزاً مطلقا ، وليس بحق لانه اذا سلم ان مخالفة الاجماع عند عدم المشاقة ليست خطأ .

فقوله لا يلزم ان تكون صوابا مطلقاً : قلنا ان لم تكن صوابا فاما أن يكون عدم الصواب خطأ ، او لا يكون خطأ . فان كان الاول ، فقد ناقض ، وان كان الثاني فما لا يكون خطأ لا يلزم التوعد عليه .

وقال ابو الحسين البصري . هذا يقتضي ان من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول ومشاقة الرسول ليست معصية فقط ، وانما هى

معصية على سبيل الرد عليه ؛ لان من صدق النبي عليه السلام ؛ وفعل بعض المعاصي ، لا يقال إنه مشاق للرسول ومن كذب النبي عليه السلام لا يصح أن يعلم صحة الاجماع بالسمع ، ومن لا يصح عليه ذلك لا يصح ان يكون مأموراً باتباعه في تلك الحال ، وهو غير سديد .

فان لقائل ان يقول . وان سلمنا ان المفهوم من المشاقة للنبي تكذيبه ، وان من كذب النبي لا يعلم بالسمع صحة الاجماع ، ولكن القول بانه لا يكون مأموراً باتباع الاجماع مبني على ان الكفار غير مخاطبين بفروع الاسلام ، وهو باطل بما سبق تقريره ؛

وقيل في جوابه ايضاً ان الوعيد اذا علق على امرين اقتضى ذلك التوعد بكل واحد من الامرين جملة وافراداً . ويدل عليه قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ، ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ، ولا يزنون . ومن يفعل ذلك يلق أثاما » فانه يقتضي لحوق المأثم بكل واحد من هذه الامور جملة وبكل واحد على انفراده .

ولقائل ان يقول . لا نسلم ثبوت الاثم في كل واحد من هذه الامور على انفراده بهذه الاية وانما كان ذلك مستفاداً من الادلة الخاصة الدالة على لزوم المأثم بكل واحد من هذه الامور بخصوصه . ولهذا ، فانه لما لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب بكل واحد من هذه الامور ؛ لم تكن الآية مقتضية لتضاعف العذاب على كل واحد بتقدير الانفراد اجماعاً ؛ ولو كانت مقتضية لذلك ، لكن نفي التضاعف بقوله « يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخلد فيها مهانا » على خلاف الدليل . ولهذا فانه لو قال لزوجته : « إن كلمت زيداً وعمراً ، أو ان كلمت زيداً ، ودخلت الدار فانت طالق » فانه لا يقع الطلاق بوجود احد الامرين ولولا أن الحكم المعلق على امرين ، على العدم عند عدم أحدهما ، لكان انتفاء الحكم في هذه الصورة ، على خلاف الدليل ، وهو ممتنع .

والاقرب في ذلك ان يقال . لا خلاف في التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين

عند المشاقة . وعند ذلك اما ان يكون لمفسدة متعلقة(١)،أو لا لمفسدة . لا جائز ان يقال بالثانى . فان ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه من غير خلاف . وان كان الاول فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين إما ان تكون من جهة مشاقة الرسول أو لا من جهة مشاقته .

فان كان الاول فذكر المشاقة كاف في التوعد كما قيل ، ولا حاجة الى قوله: «ويتبع غير سبيل المؤمنين»

وان كان الثانى ، لزم التوعد لتحقق المفسدة سواء وجدت المشاقة أو لم توجد(٢)

قولهم ان (غير) مترددة بين ان تكون بمعنى الا ، أو بمعنى الصفة

قلنا . لا يمكن ان تكون (غير) ههنا صفة ، لانه يلزم من ذلك تحريم متابعة سبيل غير المؤمنين .

ويلزم من ذلك الامة اذا اجمعت على اباحة فعل من الافعال ان يحرم على المكلف أن يقول بحظره او وجوبه

والمخالف لا يقول بذلك . وبتقدير ان يكون المراد منه تحريم اتباع سبيل غير المؤمنين، فذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين، لانه سبيل غير المؤمنين

ولهذا ، فان من اختار لنفسه حاله ، وتمسك بها ، وكان معروفا بها يقال إنها سبيله ، سواء تعددت الاحوال او اتحدت .

---

١ ـ الصواب متعلقة .

٢ ـ هذا غير صحيح فان بين مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام واتباع غير سبيل المؤمنين تلازما . كالتلازم بين معصية الله ومعصية رسوله . فكل ما كان مشاقة للرسول فهو اتباع لغير سبيل المؤمنين وكذا العكس . كما ان كل معصية لله معصية لرسوله وكل طاعة لله او لقضائه طاعة لرسوله ولقضائه . وكذا العكس . قال تعالى « ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها . وله عذاب مهين » النساء وقال تعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا» الاحزاب . وقال تعالى « من يطع الرسول فقد اطاع الله » الاية . وفي الحديث من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله الخ . فلم يكتف بأحدهما عن الاخر ولم ينفك عنه .

واذا قيل . فلان سلك سبيل التجار ، فهم منه أنه يفعل افعالهم ، ويتزيا بزيهم ، ويتخلق باخلاقهم ، ويجري على عاداتهم .

وعلى هذا ، فيمتنع تخصيص السبيل المتوعد على اتباعه إذا كان غير سبيل المؤمنين بشيء معين من كفر أوغيره، بل يعم ذلك ما كان مخالفاً لطريق الامة وسبيلهم كيف وانا لو لم نعتقد ذلك لزم منه أن يكون لفظ (السبيل) مبهماً ، وهو خلاف الاصل على ما سبق .

قولهم انه إنما يدل على عدم التوعد على متابعة سبيل المؤمنين بمفهومه ،

قلنا إذا سلم انه يحرم اتباع كل سبيل سوى سبيل المؤمنين ، فلا نريد أن يكون الاجماع حجة سوى هذا

وقولهم : المراد من (سبيل المؤمنين) كل من آمن به الى يوم القيامة؛لا يصح لوجهين

الاول أن الاصل تنزيل اللفظ على حقيقته ولفظ (المؤمنين) حقيقة يكون لمن هو متصف بالايمان . والاتصاف بالايمان مشروط بالوجود والحياة، ومن لا حياة له ممن مات او لم يوجد بعد ، لا يكون مؤمناً حقيقة . فلفظ (المؤمنين)حقيقة إنما يصدق على أهل كل عصر دون من تقدم او تأخر .وهذا،وان منع من الاحتجاج باجماع اهل العصر على من بعدهم ، فلا يمنع من الاحتجاج به على من في عصرهم وهو خلاف مذهب الخصوم (١) .

الثاني ان المقصود من الآية انما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على متابعتهم ، وذلك غير متصور عند حمل المؤمنين على كل من آمن الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث في يوم القيامة .

قولهم : الآية وان دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين في أي عصر كان غير انها عامة في العالم ، والجاهل،والجاهل غير مراد بالاتفاق . ولا(٢)نسلم ذلك

---

١ ـ لا يسلم الاحتجاج بذلك من يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع ثم هو بعد ذلك مخالف لمذهب المستدل . كما انه مخالف لمذهب الخصوم .

٢ ـ الصواب : لا نسلم بحذف الواو اذ هو جواب عما يتعلق بالاعتراض.

على ما يأتي (١)، وان سلمنا ذلك ، غير ان الاية حجة في اتباع جملة المؤمنين ، إلا ما ما خصه الدليل فتبقى الاية حجة في الباقي .

قولهم لفظ (السبيل) مفرد لا عموم فيه ، عنه جوابان :

الاول انه يجب اعتقاد عمومه لما سبق تقريره (٢)

الثاني انه إما ان يكون عاما بلفظه ، او لا يكون عاماً بلفظه

فان كان الاول ، فهو المطلوب ، وإن كان الثاني ، فهو ان لم يكن عاماً بلفظه ، فهو عام بمعناه وايمائه ، ذلك لان اتباع سبيل المؤمنين ، اي سبيل كان مناسب لكونه مصلحياً . وقد رتب الحكم على وفقه في كلام الشارع ، فكان علة لوجوب الاتباع مهما تحقق .

قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الاجماع فيما فعلوه وحكموا بكونه مباحاً ، وهو تناقض .

قلنا : الآية ، وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ، ففعلهم للمباح سبيل ، وحكمهم بجواز الترك سبيل . ولا يلزم من مخالفة الآية في ايجاب الفعل اتباعاً لفعلهم له مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه (٣) .

قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الاجماع في جواز الاجتهاد وتحريمه (٤)،

قلنا : سنبين أنه مهما انعقد إجماع الامة على حكم أنه يستحيل انعقاد إجماعهم على مخالفته

قولهم : يحتمل أنه اراد متابعتهم في متابعتهم للنبي عليه السلام وترك مشاقته أو اتباعهم في الايمان أو في الاجتهاد ،

---

١ ـ أي في المسألة الخامسة من مسائل الاجماع حيث اختار الامدي دخول العامي واعتباره في انعقاد الاجماع.

٢ ـ اي في الرد على قولهم ان(غير) مترددة بين ان تكون بمعنى الا ، او بمعنى الصفة .

٣ ـ مقتضى قوله ولا يلزم الى آخره ان ما ذكر مخالف للاية من وجه وموافق لها من وجه وليس كذلك . فان حكم المجمعين باباحة الفعل دليل على انهم حينما فعلوه انما فعلوه على وجه الاباحة فوجب علينا اتباعهم في اباحته وفي فعله ان أردنا على الوجه الذى اوقعوه عليه وهو التخيير والاباحة فلا مخالفة للاية بوجه ما ولا تناقض .

٤ ـ تقدم الجواب عن هذا الاعتراض ص ٠ (٢٠١)

قلنا : اللفظ يعم كل سبيل على ماقررناه. وما ذكروه تخصيص لعموم الاتباع من غير دليل فلا يقبل .

قولهم إنه مشروط بسابقة تبين الهدى الى آخره فجوابه من ثلاثة اوجه :

الاول أن تبين الهدى إنما هو شرط في الوعيد على المشاقة ؛ لا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين. وذلك لأن المشاقة لا تكون إلا بعد تبين الهدي ومعرفته بدليله ، ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة

الثاني أن تبين الاحكام الفروعية ليس شرطاً في مشاقة الرسول بدليل أن من تبين صدق النبي وحاد عنه ، ورد عليه فانه يوصف بالمشاقة ، وإن كان جاهلا بالفروع غير متبين لها . واذا لم تكن معرفة أحكام الفروع شرطاً في المشاقة ، فلا تكون مشترطة في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين فيها

الثالث هو ان الآية إنما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين بالحاق الذم باتباع غير سبيلهم فلو كان ذلك مشروطاً بتبين كونه هدي ، ولم يكن إتباعهم في سبيلهم لاجل أنه سبيل لهم ، بل لمشاركتهم فيما ذهبو اليه لتبين كونه هدي ، لبطلت فائدة تعظيم الامة الاسلامية وتميزهم بذلك . فان كل من ظهر الهدى في قوله واعتقاده ، فالوعيد حاصل بمخالفته ، وإن لم يكن من المسلمين . وذلك كالوعيد على عدم مشاركة اليهود فيما ظهر كون معتقدهم فيه هدى ، كاثبات الصانع واعتقاد كون موسى رسولا كريماً .

قولهم المراد من (المؤمنين) الأئمة المعصومون أو من كان فيهم الامام المعصوم ، عنه جوابان :

الاول أنه مبني على وجود الامام المعصوم ، وهو باطل بما حققناه في علم الكلام .

الثاني أن الآيه عامة ، فتخصيصها بالائمة و بالمؤمنين(١) الذين فيهم الامام المعصوم من غير دليل غير مقبول .

---

٢ ـ صوابه او

كيف وأن الآية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعدإنما هو بسبب اتباع غير سبيل الامام وحده دون غيره ؛ وهو خلاف الظاهر

قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، لكن اذا علم انهم مؤمنون ،

قلنا : المقصود من الآية إنما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفته ، فان كان سبيلهم معلوماً ؛ فلا اشكال ، وان لم يكن معلوماً ، فالتكليف باتباع ما لايكون معلوماً إما أن لايكتفي فيه بالظن او يكتفي فان كان الاول،فهو تكليف بما لا يطاق ، وهو خلاف الاصل ، وان كان الثاني ، فهو المطلوب .

وأما ما ذكروه في المعارضة بالآية الاولى ، فليس في بيان كون الاجماع حجة متبعة بالآية التي ذكرها(١) ما ينافي كون الكتاب تبياناً لكل شيء ، واصلا له(٢)

وأما الآية الثانية فهي دليل عليهم لانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل متنازع فيه وكون الاجماع حجة متبعة مما وقع النزاع فيه . وقد رددناه الى الله تعالى ، حيث أثبتناه بالقرآن ؛ وهم مخالفون في ذلك (٣) .

وأما الآية الثالثه والرابعة فلا نسلم ان النهي فيها راجع الى اجتماع الامة على ما نهوا عنه ، بل هو راجع الى كل واحد على انفراده ، ولا يلــزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة

سلمنا ان النهي لجملة الامة على الاجتماع على المعصية ، ولكن غاية ذلك جواز وقوعها منهم عقلا . ولا يلزم من الجواز الوقوع . ولهذا فان النبي عليه السلام قد نهي عن ان يكون من الجاهلين بقوله تعالى (فلا تكونن من الجاهلين) وقال تعالى لنبيه (لئن اشركت ليحبطن عملك) إذ ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه معصوماً من ذلك .

---

١ - صوابه ذكرناها .

٢ - اذ هو حجة اخرى مصدقة لما استندت اليه وتفرعت عنه من الكتاب أو السنة فيكون من تظاهر الادلة .

٣ - وايضا سيأتي بيان وجه الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع .

وايضاً فانا نعلم أن كل احد منهي عن الزنا وشرب الخمر ، وقتل النفس بغير حق ، الى غير ذلك من المعاصي . ومع ذلك فان من مات ولم يصدر عنه بعض المعاصي ؛ نعلم ان الله قد علم منه انه لا يأتي بتلك المعصية ، فكان معصوماً عنها ضرورة تعلق علم الله بانه لا يأتي بها ومع ذلك فهو منهي عنها

وأما خبر معاذ فانما لم يذكر فيه الاجماع ، لانه ليس بحجة في زمن النبي عليه السلام ، فلم يكن مؤخراً لبيانه مع الحاجة اليه .

وقوله عليه السلام (بدأ الاسلام غريباً سيعود غريباً كما بدأ) (١)لا يدل على انه لا يبقى من تقوم الحجة بقوله بل غايته ان اهل الاسلام هم الاقلون .

وقوله(لا ترجعوا بعدي كفاراً) (٢)فيحتمل انه خطاب مع جماعة معينين،وإن كان خطاباً مع الكل ، فجوابه ما سبق في آيات المناهي للامة .

وقوله (حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا) (٣)الحديث الى آخره غايته الدلالة على جواز انقراض العلماء ؛ و نحن لا ننكر امتناع وجود الاجماع مع انقراض العلماء ، وانما الكلام في اجماع من كان من العلماء . وعلى هذا يكون الجواب عن باقي الاحاديث الدالة على خلو آخر الزمان من العلماء ، كيف وان ما ذكروه معارض بما يدل على امتناع خلو عصر من الاعصار عمن تقوم الحجة بقوله وهو قوله عليه السلام (لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي أمر الله، وحتي يظهر الدجال) .

وأيضا ما روي عنه انه قال (واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله ألسنا اخوانك ؟ فقال انتم أصحابي ، اخواني قوم يأتون من بعدى يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ، ويصلحون اذا فسد الناس) .

وما ذكروه من المعقول في المسألتين السابقتين ، فقد سبق جوابه .

---

١ ـ رواه مسلم بالفاظ مختلفه من طريق ابي هريرة وابن عمر وأنس ابن مالك .

٢ ـ جزء من خطبة النبي صلى الله عليه وسلم أيام منى في حجة الوداع رواها البخاري ومسلم .

٣ ـ جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق عبد الله بن عمر واوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبضه بقبض العلماء .

قولهم : انها أمة من الامم ؛ فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم من الامم، فقد ذهب ابو اسحاق الاسفرايني وغيره من اصحابنا ، وجماعة من العلماء . الى ان اجماع علماء من تقدم من الملل أيضا حجة قبل النسخ . وان سلمنا انه ليس بحجة فلانه لم يرد في حقهم من الدلالة الدالة على الاحتجاج باجماعهم ما ورد في علماء هذه الامة ؛ فافترقا .

واما الحجة الاخيرة . فلا نسلم انه اذا كان الحكم ثبت بالدليل لا يجوز اثباته بالاجماع.

واما التوحيد فلا نسلم أن الاجماع فيه ليس بحجة . وان سلمنا انه لا يكون حجة فيه . بل في الاحكام الشرعية لا غير ، غير أن الفرق بينهما ان التوحيد لا يجوز فيه تقليد العامي للعالم ، وانما يرجع الى ادلة يشترك فيها الكل ، وهي ادلة العقل بخلاف الاحكام الشرعية ، فانه يجب على العامي الاخذ بقول العالم فيها . واذا جاز او وجب الاخذ بقول الواحد كان الأخذ بقول الجماعة أولى (١).

الآية الثانية قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا) وصف الامة بكونهم وسطا، والوسط هو العدل. ويدل عليه النص واللغة . اما النص فقوله تعالى (قال أوسطهم ألم أقل لكم) أعدلهم وقال عليه السلام ، خير الامور أوساطها .

وأما اللغة فقول الشاعر :

هم وسط يرضى الانام بحكمهم ... اذا نزلت احدى الليالي بمعظم (٢)

أي عدول .

---

١ ـ يمكن ان يقال ما وضح من احكام الاصول والفروع . وتمكن المكلف مطلقا من معرفته ولو بالاستعانة بغيره في البحث لم يجز له التقليد فيه وما عجز عنه من احكامها ولو مجتهداً بعد البحث حسب طاقته قلد فيه من يثق به من المجتهدين . فان الله لا يكلف عباده الا وسعهم فلا فرق بين الاصول والفروع الا من جهة الوضوح والخفاء والبلاغ وعدمه . ومن جهة التفاوت في الاستعداد وظروف الحياة .

٢ ـ البيت لزهير ابن ابي سلمى انظر تفسير ابن جرير للآيه وتعليق الاستاذ محمود محمد شاكر على هذا البيت .

ووجه الاحتجاج بالآية أنه عدلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول اقوالهم كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله علينا . ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى كون أقوالهم حجة على غيرهم فأن قيل انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء في الآخرة على الناس ، بتبليغ الانبياء اليهم الرسالة ، وذلك يقتضي عدالتهم وقبول شهادتهم في يوم القيامة حالة ما يشهدون دون حالة التحمل في الدنيا .

سلمنا أنه وصفهم بذلك في الدنيا ولكن ليس في قوله (لتكونوا شهداء على الناس) لفظ عموم يدل على قبول شهادتهم في كل شيء بل هو مطلق في المشهود به ، وهو غير معين ، فكانت الآية مجملة ، ولا حجة في المجمل .

سلمنا انها ليست مجملة ولكنا قد عملنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بايجاب النبي عليه السلام العبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به ، فلا يبقى حجة في غيره لتوفية العمل ، بدلالة الآية .

سلمنا قبول شهادتهم في كل شيء غير أن الآية تدل على عدالة كل واحد من الامة وقبول شهادته ، وهو مخصص بالاجماع بالفساق والنساء والصبيان والمجانين والعام بعد التخصيص . لا يبقى حجة على ما سيأتي .

(لكن ليس في ذلك مايدل . سلمنا انها تبقى حجة بعد التخصيص على عدالتهم وعصمتهم عن الخطأ باطنا) (١) بل ظاهرا ، فان ذلك كان في قبول الشهادة .

سلمنا أن ذلك يدل على عصمتهم عن الخطأ مطلقا ، لكن فيما يشهدون به ، لا فيما يحكمون به من الاحكام الشرعية بطريق الاجتهاد . فان ذلك ليس من باب الشهادة في شيء ، وهو محل النزاع .

سلمنا قبول قولهم مطلقاً ؛ غير أن الخطاب إما ان يكون مع جميع امة محمد الى يوم القيامة ، وإما مع الموجودين في وقت الخطاب

فان كان الاول ، فلا حجة في اجماع كل عصر ، اذ ليسوا كل الامة .

---

١ - في العبارة التي بين القوسين تحريف . والصواب : سلمنا انها تبقى حجة بعد التخصيص ولكن ليس في ذلك ما يدل على عدالتهم . وعصمتهم عن الخطأ باطنا .

وان كان الثاني ؛ فلا يكون اجماع من بعدهم حجة . واجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالاجماع،وانما يكون حجة بعد النبي عليه السلام ، وذلك يتوقف على بقاء كل من كان من المخاطبين بذلك في زمن النبي بعد النبي ، وان يعرف مقالة كل واحد فيما ذهب اليه ؛ وهو متعذر جداً

والجواب عن السؤال الاول ان وصف أمة محمد بالعدالة إنما كان في معرض الامتنان والانعام عليهم ، وتعظيم شأنهم . وذلك إما ان يكون في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما .

لا جائز أن يكون في الاخرى لا غير . لوجهين :

الاول أن جميع الامم عدول يوم القيامة : بل معصومون عن الخطأ . لاستحالة ذلك منهم (١) . وفيه ابطال فائدة التخصيص .

الثاني انه لو كان كذلك لقال : سنجعلكم عدولا . لا ان يقول جعلناكم

وان كان القسم الثاني والثالث . فهو المطلوب .

وعن الثاني من وجهين :

الاول أنه يجب اعتقاد العموم في قبول الشهادة نفياً للاجمال عن الكلام .

الثاني أن الاحتجاج ليس في قوله «لتكونوا شهداء على الناس» بل في وصفهم بالعدالة ، ومهما كانوا عدولا ،وجب قبول قولهم في كل شيء وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث .

وأما الرابع ، فجوابه ان الآية تدل على وصف جملة الامة بالعدالة،ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولونه جملة وآحاداً غير انا خالفناه في بعض الآحاد فتبقى الآية حجة في عدالتهم فيما يقولونه جملة ؛ وهو المطلوب .

---

١ ـ ان اراد بجميع الامم امم الاجابة أي كل امة آمنت برسولها فالحكم بعدالتها وعصمتها يوم القيامة صحيح . وان اراد بجميعها امم الدعوة اي ما يشمل المؤمنين والكافرين فدعوى عدالتهم وعصمتهم يوم القيامة عن الخطأ غير صحيحة قال تعالى في بيان حال الكفار يوم القيامة (ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين . انظر كيف كذبوا على انفسهم) وقال (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فألقوا السلم ما كنا نعمل من سوء . بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون) .

قولهم العام بعد التخصيص لا يبقى حجة ، سنبطله فيما يأتي (١)

وأما السؤال الخامس ، فجوابه أن الله تعالى أخبر عنهم بكونهم عدولا ، والاصل ان يكون كذلك حقيقة في نفس الامر لكونه عالماً بالخفيات، فان الحكيم إذا علم من حال شخص أنه غير عدل في نفس الامر ، لا يخبر عنه بأنه عدل

وجواب السادس أنه إذا ثبت وصفهم بالعدالة في نفس الامر فيما يخبرون به مما يرونه من الاحكام الشرعية ، يجب صدقهم فيه ، وإلا لما كانوا عدولا في نفس الامر ، وإذا كانوا صادقين فيه ، فهو صواب لكونه حسناً فهو حسن عند الله ، لقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله» (٢) وإذا كان صواباً ؛ كان خلافه خطأ وهو المطلوب .

وجواب السابع أنه لا سبيل الى حمل لفظ الامة على كل من آمن بالرسول الى يوم القيامة ، لما سبق في الاية الاولى ؛ ولا على من كان موجوداً في زمن النبي عليه السلام لا غير ، لان أقوالهم غير محتج بها في زمنه ، ولا وجود لهم بعد وفاته ، فان كثيراً منهم مات بعد الخطاب بهذه الاية ، قبل وفاة النبي عليه السلام فلا يبقى لقوله تعالى « لتكونوا شهداء على الناس » فائدة، فيجب حمله على أهل كل عصر ؛ تحقيقاً لفائدة كونهم شهداء (٣).

الاية الثالثة قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » والالف واللام إذا دخلت على اسم الجنس عمت ، على ما سيأتي ، ومقتضي صدق الخبر بذلك أمرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر، فاذا أمروا بشيء اما أن يكون معروفاً أو منكراً ، لا جائز أن يكون منكراً، والا لكانوا ناهين عنه ضرورة العمل بالعموم الذي ذكرناه لا آمرين به ، وان كان

---

١ ـ سيأتي في المسألة الخامسة من مسائل العموم .

٢ ـ هو من كلام عبد الله بن مسعود .

٣ ـ اعترض الاسنوي في نهاية السول في شرح منهاج الاصول على الاستدلال بآية وكذلك جعلناكم . الخ بانه لقائل ان يقول ان الآية لا تدل علي المدعي لأن العدالة لا تنافي صدور الباطل نسياناً وغلطا .... الخ فارجع اليه .

معروفاً، فخلافه يكون منكراً وهو المطلوب، واذا نهوا عن شيء، فاما أن يكون منكراً، أو معروفاً لا جائزاً ان يكون معروفاً والا لكانوا آمرين به ضرورة ما ذكرناه من العموم؛ لا ناهين عنه. وان كان منكراً، فخلافه يكون معروفاً، وهو المطلوب.

فان قيل: لا نسلم ان الالف واللام الداخله على اسم الجنس للاستغراق؛ على ماسيأتي، وعلى هذا فلا تكون الآية عامة في الامر بكل معروف، ولا النهي عن كل منكر.

سلمنا انها للعموم، لكن قوله (كنتم) يدل على كونهم متصفين بهذه الصفة في الماضي، ولا يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال، بل ربما دل على عدم اتصافهم بذلك في الحال، نظراً الى قاعدة المفهوم وعلى هذا فما وجد من أمرهم ونهيهم، لا نعلم أنه كان قبل نزول الآية، فيكون حجه، أو بعدها، فلا يكون حجة.

سلمنا اتصافهم بذلك في الماضي والحال، ولكن ليس فيه ما يدل على استدامتهم لذلك في المستقبل، وعلى هذا، فما وجد من أمرهم ونهيهم مما لا يعلم أنه كان في حالة كونه حجة، أو في غيرها.

سلمنا دلالة الآية على ذلك في جميع الازمان، لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام؛ ولا يلزم مثله في حق من بعدهم.

سلمنا انه خطاب مع الكل لكن ذلك يستدعي كون كل واحد منهم على هذه الصفه، ونحن نعلم خلاف ذلك ضرورة. واذا كان المراد بالآية بعض الامة، فذلك البعض غير معين، ولا معلوم، فلا يكون قوله حجة.

والجواب عن السؤال الاول ما سيأتي في العمومات؛ كيف وان الآية انما وردت في معرض التعظيم لهذه الامة، وتميزها على غيرها من الامم، فلو كانت الآية محمولة على البعض دون البعض، لبطلت فائدة التخصيص، فانه ما من أمة إلا وقد أمرت بالمعروف، كاتباع أنبيائهم وشرائعهم، ونهت عن المنكر كنهيهم عن الالحاد، وتكذيب أنبيائهم

وعن الثاني انه إما أن تكون (كان) ههنا زائدة او تامة، أو زمانية.

فان كانت زائدة كما في قول الفرزدق :

فكيف إذا مررت بدار قوم وجيران لنـا كانوا كرامـاً (١)

فانه جعل (كراماً) نعتاً للجيران وألغى (كان) فهي دالة على اتصافهم بذلك حالا ، لا في الماضي ، وان أفادت نصب (خير أمة) كما في قوله تعالى « كيف نكلم من كان في المهد صبياً »

وإن كانت تامة ؛ وهي التي تكون بمعنى الوقوع والحدوث ، ويكتفى فيها باسم واحد لا خبر فيه، كما في قوله تعالى «وإن كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة» معناه حضر أو وقع ذو عسرة ، و كقول الشاعر :

اذا كان الشتاء فأدفئوني فان الشيخ يهدمه الشتاء

فيكون معنى قوله « كنتم خير أمة » أي وجدتم ، ويكون قوله « خير أمة » نصباً على الحال ، فيكون ذلك دليلا على اتصافهم بذلك في الحال ، لا في الماضي.

وان كانت زمانية ، وهي الناقصة ، التي تحتاج الى اسم وخبر ، فكان ، وان دلت على الماضي ، فقوله (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) يقتضي كونهم كذلك في كل حال ، لورود ذلك في معرض التعظيم لهذه الامة على ماسبق تقريره في جواب السؤال الذي قبله(٢) .

وعن الثالث أن قوله (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) فعل مضارع صالح للحال والاستقبال . ويجب ان يكون حقيقة فيهما على العموم نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

وعن الرابع أنه اذا سلم كون الآية حجة في اجماع الصحابة ، فهو كاف(٣) اذهو من جملة صور النزاع .

---

١ ـ الصواب كرام بالجر صفة لجيران سواء أكانت كان ناقصة فتكون جملتها معترضة بين الصفة والموصوف ام كانت تامة ام زائدة فتكون وحدها او مع فاعلها معترضة بين الصفة والموصوف .

٢ ـ هذا الاحتمال هو الظاهر فكان ناقصة وهي دالة على ان شأن كل جماعة في عصرها الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر في الحال والاستقبال .

٣ ـ أي في ابطال مذهب من لايرى حجية الاجماع مطلقاً لكن تبقى الآية دليلا للمستدل على حجية اجماع الصحابة فقط دون اجماع من بعدهم واذن لا يكون الدليل أيضا مطابقا لدعوى المستدل حجية الاجماع في كل عصر من العصور .

وعن الخامس ان الخطاب اذا كان مع الامة ، كان ذلك حجة فيا وجد من أمرهم ونهيهم جملة ، وذلك هو المطلوب ؛ وان لم يكن ذلك حجة في الأفراد

الاية الرابعة ، قوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ، ولا تفرقوا)

ووجه الاحتجاج بها ، أنه تعالى نهى عن التفرق ، ومخالفة الاجماع تفرق ، فكان منهيا عنه . ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهي عن مخالفته .

فان قيل: لا نسلم وجود صيغة النهي وان سلمناها ولكن لا نسلم أن النهي يدل على التحريم ، كما سيأتي تقريره في النواهي

سلمنا دلالة النهي على التحريم ، ولكن لا نسلم عموم النهي عن التفرق في كل شيء ، بل التفرق في الاعتصام بحبل الله ، اذ هو المفهوم من الآية ، ولهذا ، فانه لو قال القائل لعبيده (ادخلوا البلد أجمعين ، ولا تفرقوا) فانه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد ، وما لم يعلم أن ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله ، فلا يكون التفرق منهياً عنه .

سلمنا أن النهي عام في كل تفرق ، ولكنه مخصوص بما قبل الاجماع . فان كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ، واذا كانت الظنون والآراء مختلفة ؛ كان التفرق مأموراً به لا منهياً عنه . والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما سيأتي .

سلمنا صحة الاحتجاج به : لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، فلا يكون متناولا لمن بعدهم . واجماع الموجودين في زمن النبي غير محتج به في زمانه إجماعاً ، ولا تحقق لوجودهم بجملتهم بعد وفاته ؛ حتى يكون اجماعهم حجة على ما سبق تقريره .

والجواب عن السؤال الاول والثاني ، ما سيأتي في النواهي .

وعن الثالث أن قوله « واعتصموا بحبل الله جميعاً » امر بالاعتصام بحبل الله وقوله « ولا تفرقوا » نهي عن التفرق في كل شيء ، ويجب الحمل عليه ، والا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مفيداً لما افاده الامر بالاعتصام به ، فكان تأكيدا . والاصل في الكلام التأسيس دون التأكيد .

وعن الرابع بيان كون العام حجة بعد التخصيص كما يأتي في العمومات وعلى هذا ، فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع ، وفي امتناع مخالفة من وجد بعد أهل الاجماع لهم ، وهو المطلوب .

وعن الخامس : بأن الامر والنهي إنما هو مع أهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم ؛ على ما سيأتي تقريره في الاوامر .

الآية الخامسة ، قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول »

ووجه الاحتجاج بالآية أنه شرط التنازع في وجوب الرد الى الكتاب والسنة؛ والمشروط على العدم ، عند عدم الشرط . وذلك يدل على أنه إذا لم يوجد التنازع، فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة. ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى هذا

فان قيل : سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم ، بناء على الكتاب والسنة ، أو من غير بناء عليهما :

فان كان الاول ، فالكتاب والسنة كافيان في الحكم ولا حاجة الى الاجماع

وان كان الثاني ففيه تجويز وقوع الاجماع من غير دليل ، وذلك محال مانع من صحة الاجماع

كيف وانا لا نسلم انتفاء الشرط ، فان الكلام إنما هو مفروض فيما إذا وجد التنازع ممن تأخر من المجتهدين لاجماع المتقدمين

قلنا : وان كان الاجماع لا بد له من دليل ، فلا نسلم انحصار دليله في الكتاب والسنة ، ليصح ما ذكروه لجواز ان يكون مستندهم في ذلك إنما هو القياس والاستنباط على ما يأتي بيانه . وان سلمنا انحصار دليل الاجماع في الكتاب والسنة ، ولكن ليس في ذلك ما يدل على عدم اكتفاء من وجد بعد أهل الاجماع، أو اكتفاء من وجد في عصرهم من المقلدة باجماعهم عن معرفة الكتاب والسنة؛

وأما السؤال الثاني ، فمشكل جدا . واعلم ان التمسك بهذه الآيات؛ وان كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع . ومن زعم أن المسألة قطعية؛ فاحتجاجه فيها بأمر ظني غير مفيد للمطلوب ، وانما يصح ذلك على رأي من يزعم انها اجتهادية ظنية.

هذا ما يتعلق بالكتاب

واما السنة ، وهي أقرب الطرق في اثبات كون الاجماع حجة قاطعة، فمن ذلك ما روى أجلاء الصحابة، كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليان وغيرهم ، بروايات مختلفة الالفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ والضلالة ، كقوله عليه السلام « أمتي لا تجتمع على الخطأ ،أمتي لا تجتمع على الضلالة،ولم يكن الله بالذي يجمع أمتي على الضلالة ، لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ ، وسألت الله أن لا يجمع أمتي على الضلالة فاعطانيه » .

وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن(١). يد الله على الجماعة ، ولا يبالى بشذوذ من شذ ، ومن سره بحبوحة الجنة ، فليلزم الجماعة ، فان دعوتهم لتحيط من ورائهم ، وان الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين أبعد . ولا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله ، ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم . ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة(٢) قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه . ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية عليكم بالسواد الأعظم (٣) » .

وقوله « تفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة » قيل « يا رسول الله ، ومن تلك الفرقة » قال « هي الجماعة » .

الى غير ذلك من الأحاديث التي لا تحصى كثرة . ولم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة معمولا بها ؛ ولم ينكرها منكر ؛ ولا دفعها دافع .

---

١ ـ تقدم تعليقا في ص ٢١٤

٢ ـ المراد بالجماعة أهل الحق المتبعون للكتاب والسنة قلوا أو كثروا .

٣ ـ عليكم بالسواد الاعظم . لم يصح حديثا . وقد روي ضمن حديث من طريق المسيب بن واضح السلمى عن المعتمر بن سليمان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي ص قال لاتجتمع أمتي على ضلالة أبداً وعليكم بالسواد الاعظم فانه من شذ شذ الى النار . والمسيب ابن واضح منكر الحديث .

فان قيل هذه كلها اخبار آحاد لا تبلغ مبلغ التواتر ، ولا تفيد اليقين . وان سلمنا التواتر ، ولكن يحتمل أنه اراد به(١) الخطأ والضلالة عن الأمة عصمة جميعهم عن الكفر ، لا بتأويل ولا شبهة .

ويحتمل انه اراد بهم(٢) عصمتهم عن الخطأ في الشهادة في الآخرة ، أو فيما يوافق النص المتواتر ، او دليل العقل ، دون ما يكون بالاجتهاد .

سلمنا دلالة هذه الأخبار على عصمتهم عن كل خطأ وضلال ، لكن يحتمل انه أراد بالأمة كل من آمن به الى يوم القيامة ، واهل كل عصر عصر ليسوا كل الأمة ، فلا يلزم امتناع الخطأ والضلال عليهم .

سلمنا انتفاء الخطأ والضلال عن الاجماع في كل واحد من الأعصار ، ولكن لم قلتم انه يكون حجة على المجتهدين وأنه لا تجوز مخالفته ، مع ان كل مجتهد في الفرعيات مصيب على ما يأتي تحقيقه ولا يجب على احد المصيبين اتباع المصيب الآخر .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة ، ولكنه معارض بما يدل على انه ليس بحجة . ودليله ما سبق من الآيات والأخبار والمعقول في الآية الأولى(٣).

والجواب عن السؤال الأول من وجهين :

الأول ان كل واحد من هذه الأخبار ، وان كان خبر واحد يجوز تطرق الكذب اليه ، إلا أن كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري من جملتها ، قصد رسول الله عليه السلام تعظيم هذه الأمة وعصمتها عن الخطأ ؛ كما علم بالضرورة سخاء حاتم ، وشجاعة علي . وفقه الشافعي ، ومالك ، وأبي حنيفة ، رضي الله عنهم . وميل رسول الله الى عائشة دون باقي نسائه بالأخبار التي آحادها آحاد . غير أنها نازلة منزلة التواتر (٤) .

---

١ ـ به ـ صوابه بنفى .
٢ ـ بهم ، صوابه به اي بنفى الخطأ . الخ
٣ ـ انظر المعارضة بالنقل والعقل ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .
٤ ـ صوابه المتواتر .

الوجه الثاني : ان هذه الأحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في إثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان وجود المخالفين . والعادة جارية باحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف هممهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من اصول الشريعة ،وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير أن ينبه أحد على فساده وابطاله وإظهار النكير فيه .

فان قيل من المحتمل أن أحداً أنكر هذه الاخبار ولم ينقل إلينا ، ومع هذا الاحتمال فلا قطع قولكم ان الصحابة والتابعين استدلوا بها على الاجماع ، لا نسلم ذلك .

وما المانع ان يكون استدلالهم على الاجماع لا بهذه الأحاديث بل بغيرها .

والاستدلال على صحة الاحاديث بالاجماع .

سلمنا استدلالهم بها على ذلك ولكنه دور لما فيه من الاستدلال بالأحاديث على الأجماع .

ثم ما ذكرتموه في الدلالة علي صحتها من عدم النكير معارض بما يدل على عدم صحتها .

وذلك أنها لو كانت معلومة الصحة مع أن الحاجة داعية الى معرفتها لبناء هذا الاصل العظيم عليها لاحالة (١) العادة أن لا تعرف الصحابة للتابعين طريق صحتها ؛ قطعاً للشك والارتياب .

قلنا جواب الاول : ان الاجماع من أعظم اصول الدين فلو وجد فيما يستدل به عليه نكير ، لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار خلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع كاختلافهم في دية الجنين ، وقوله أنت على حرام، وحد الشرب، ومسائل الجد، والاخوة، الى غير ذلك ، ولو كان كذلك لكانت العادة تحيل عدم نقله ، بل كان نقله أولى من نقل ما خولف فيه من مسائل الفروع ، بل أولى من نقل خلاف النظام في ذلك مع خفائه وقلة الاعتبار بقوله :

وجواب الثاني . ما ظهر واشتهر من تمسك الصحابة والتابعين والاحتجاج بهذه الأخبار في معرض التهديد لمخالف الجماعة والزجر عن الخروج عنهم ظهوراً لا ريب فيه

---

١ ـ صوابه لاحالت والجملة الفعلية جواب لو .

وجواب الثالث : ان الاستدلال على صحة الأخبار ؛ لم يكن بالأجماع ، بل بالعادة المحيلة لعدم الأنكار على الأستدلال بما لا صحة له فيا هو من أعظم أصول الأحكام : والأستدلال بالعادة غير الأستدلال بالاجماع ، وذلك كالأستدلال بالعادة على احالة دعوى وجود معارض للقرآن واندراسه ، ووجود دليل يدل على ايجاب صلاة الضحى وصوم شوال ونحوه .

وجواب الرابع : أنه يحتمل أن تكون الصحابة قد علمت صحة الاخبار المذورة وكونها مفيدة للعلم بعصمة الأمة ، لا بصريح مقال . بل بقرائن أحوال وامارات دالة على ذلك لاسبيل الى نقلها ولو نقلت لتطرق اليها التاويل والاحتمال ، واكتفوا بما يعلمه التابعون من أن العادة تحيل الاعتماد على مالاأصل له فيما هو من أعظم الاصول.(١)

قولهم : يحتمل أنه نفى عنهم الضلال والخطأ بمعنى الكفر (٢) .

قلنا : هذه الاخبار نعلم أنها انما وردت تعظيماً لشأن هذه الأمة في معرض الامتنان والانعام عليهم ، وفي حملها على نفي الكفر عنهم خاصة ابطال فائدة اختصاصهم بذلك لمشاركة بعض آحاد الناس للامة في ذلك ، وانما يصح ذلك أن لو أراد بها العصمة عما لايعصم عنه الآحاد من أنواع الخطأ والكذب ونحوه

وما ذكروه من باقي التأويل فباطل . فان فائدة هذه الاخبار انما وردت لأيجاب متابعة الأمة والحث عليه والزجر عن مخالفته . ولو لم يكن ذلك محمولا على جميع انواع الخطأ ، بل على بعض غير معلوم من ألفاظ الاخبار لامتنع ايجاب متابعتهم فيه، لكنه(٣) غير معلوم ، ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس لهم في نفي بعض انواع الخطأ عنهم ؛ على ما سبق تعريفه

---

١ ـ هذا آخر الأجوبة الأربعة عن الأسئلة الأربعة المذكورة في قوله فان قيل من المحتمل ان احداً انكر . . الخ .

٢ ـ هذا ملخص السؤال الثاني الذي تضمنه قوله فان قيل : هذه كلها أخبار آحاد الخ .

٣ ـ لكنه صوابه لكونه . وهو علة لامتناع ايجاب المتابعة .

وعن السؤال الثالث : ما سبق في المسائل المتقدمة .

وعن الرابع: انه اذا ثبت انتفاء الخطأ عن الاجماع فيماذهبوا اليه قطعاً فمخالفه يكون مخطئاً قطعاً والمخطيء قطعاً في امور الدين اذا كان عالماً به لا يخرج عن التبديع والتفسيق . ولا معنى لكون الاجماع حجة على الغير سوي ذلك .

كيف وانه اذا ثبت انتفاء الخطأ عن اهل الاجماع فيما ذهبوا اليه، فقدأجمعوا على وجوب اتباعهم فيما ذهبوا اليه ، فكان واجباً ، نفياً للخطأ عنهم .

وعن المعارضات (١) النقلية ما سبق في أول المسألة .

وأما المعقول فهو ان الخلق الكثير ، وهم أهل كل عصر اذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزماً قاطعاً ، فالعادة تحيل على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به وليس له مستندقاطع(٢) بحيث لا يتنبه واحد منهم الى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع . ولهذا وجدنا أهل كل عصر قاطعين بتخطئة مخالف ما تقدم من اجماع من قبلهم ، ولولا أن يكون ذلك عن دليل قاطع ، لاستحال في العادة اتفاقهم على القطع بتخطئة المخالف ولا يقف واحد منهم على وجه الحق في ذلك.

ومن سلك هذه الطريقة المعنوية لم ير انعقاد الأجماع عندما اذا كان عدد المجمعين ينقص عن عدد التواتر. ويلزمه ان لا يكون الأجماع المحتج به خصيصاً باجماع أهل الحل والعقد من المسلمين ؛ بل هو عام في اجماع كل من بلغ عددهم عدد التواتر ، وان لم يكونوا مسلمين ، فضلا عن اهل الحل والعقد .

وقد احتج الشيعة على صحة الأجماع بأن(٣) مامن عصر الاولا بد فيه من امام معصوم على ما قررناه من قاعدتهم في ذلك في « ابكار الأفكار » فاذا اجمع أهل الحل والعقد من أهل العصر على حكم حادثة فلا بد وان يكون فيهم الامام المعصوم لكونه سيد العلماء ، والا لما كان الأتفاق من جميع أهل الحل والعقد ؛ وهو خلاف الفرض . واذا كان كذلك ، فالامام المعصوم لا يقول الا حقاً

---

١ ـ انظر الجواب عن المعارضات العقلية والنقلية في ص ٢٠٩-٢١٠-٢١١ .

٢ ـ جملة وليس له مستند قاطع ، حال من فاعل تحيل .

٣ ـ بأن ـ صوابه بأنه .

مقطوعاً به ، وما وافقه من قول باقي الامة أيضاً يكون مقطوعاً به لكونه موافقاً للمقطوع به ومخالف القاطع مخط لا محالة .

ولقائل ان يقول : أما الحجة الاولى ، فالعادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنهم ما ليس قاطعاً . قاطعاً ، ولهذا ، فان اليهود والنصارى ، مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد التواتر ؛ قد اجمعوا على تكذيب محمد عليه السلام وإنكار رسالته . وليس ذلك إلا لخطئهم في ظن ما ليس قاطعاً قاطعاً .

وبالجملة فاما أن يقال باستحالة الخطأ عليهم فيما ذهبوا اليه ، أو لا يقال باستحالته فان كان الاول لزم ان لا يكون محمد نبياً حقاً لاجماعهم على تكذيبه ، وان كان الثاني فهو المطلوب (١)

فان قيل . ما ذكرتموه في ابطال التمسك ههنا بالعادة لازم عليكم فيما ذكرتموه في الاحتجاج بالسنة على كون الاجماع حجة ، فان حاصله آيل الى الاحتجاج بالعادة ، وفيه إبطال ما قررتموه .

قلنا : الذي تمسكنا به من العادة احالة اتفاق الامة على إسناد المقطوع الى الاخبار التي مستند العلم بها وبمدلولها السماع المحسوس اوقرائن الاحوال ، والذي لا نحيله في العادة ههنا انما هو الغلط بظن ما ليس مقطوعاً مقطوعاً به ، فيما هو نظرى وطرقه مختلفة ، وهو غير محسوس ولا مستند العلم به قرائن الاحوال فافترق البابان .

---

١ ـ انظر ما تقدم تعليقا في ص ١٩٧ واقرأ ما ياتى من الآيات وما يتعلق بها من الاحاديث والسيرة لتعلم أن علماء اليهود لم يجمعوا على انكار نبوته عليه الصلاة والسلام بل منهم من آمن ومنهم من كفر عناداً وحسدا مـن عند انفسهم . والذين كفروا خدعوا الاميين منهم فتبعوهم تقليداً لهم قال تعالى : ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق » الآيات ، المائدة ـ وقال تعالى . « من أهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون » الآيات آل عمران ـ وقال تعالى : « الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون » الآيات ـ القصص ـ وقال تعالى : « قل ارأيتم ان كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم» الاحقاف ـ وقال : « ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق» البقره =

وأما حجة الشيعة فمبنية على وجود الامام المعصوم في كل عصر وقدابطلنا ذلك بالاعتراضات القادحة والاشكالات المشكلة على جهة الوفاء والاستقصاء في موضعه اللائق به من الأمامة في علم الكلام ؛ فعليك بمراجعته (١) .

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على أنه لا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة ، ولا بمخالفته ، وانه لا يشترط فيه اتفاق كل أهل الملة الى يوم القيامة.

أما الأول فلان الاجماع انما عرف كونه حجة بالأدلة السمعية ، على ما سبق. وهي مع اختلاف ألفاظها لا اشعار لها بادراج من ليس من أهل الملة في الاجماع. ولا دلالة لها الا على عصمة أهل الملة . ولأن الكافر غير مقبول القول. فلا يكون قوله معتبراً في اثبات حجة شرعية . ولا ابطالها . واذا تم الاجماع دونه . فلا اعتبار بمخالفته .

وأما الثاني . فلان الاجماع حجة شرعية يستدل به على الأحكام الشرعية. فلو اعتبر فيه اجماع كل أهل الملة الى يوم القيامة . لما أمكن الاحتجاج به : أما قبل يوم القيامة . فلعدم كمال المجمعين . وأما يوم القيامة . فلانه لا تكليف . ولا استدلال .

= وقال : « وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون » الآيات آل عمران ـ وقال : « يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر » الآية المائدة ـ .

١ ـ وانظر ايضاً منهاج السنة لشيخ الاسلام ابن تيمية .

ذهب الأكثرون الى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الاجماع. ولا بمخالفته . واعتبره الأقلون . واليه ميل القاضي أبي بكر . وهو المختار .

وذلك لأن قول الأمة انما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة . واذا كان كذلك . فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض . لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للافراد .

فان قيل يجب تخصيص ما ورد من النصوص الدالة على عصمة الأمة بأهل الحل والعقد منهم دون غيرهم لستة أوجه .

الأول ان العامي يلزمه المصير الى أقوال العلماء بالاجماع . فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه .

الثاني : أن الأمة إنما كان قولها حجة . اذا كان ذلك مستنداً الى الاستدلال لأن اثبات الأحكام من غير دليل محال . والعامي ليس أهلا للاستدلال والنظر . فلا يكون قوله معتبراً كالصبي والمجنون.

الثالث : أن قول العامي فى الدين من غير دليل خطأ مقطوع به . والمقطوع بخطئه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته .

الرابع : أن أهل العصر الأول من الصحابة . علماؤهم وعوامهم أجمعوا على أنه لا عبرة بموافقة العامي ولا بمخالفته .

الخامس : أن الأمة إنما عصمت عن الخطأ في استدلالها. لأن اثبات الأحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطأ . والعامى ليس هو من أهل الاستدلال . فلا يتصور ثبوت عصمة الاستدلال في حقه .

السادس : هو ان العامي لا يتصور منه الاصابة. اذا(١) كان قائلا بالحكم من غير دليل . فلا يتصور عصمته لأن العصمة مستلزمة للاصابة .

---

١ - لعل كلمة اذا محرفة عن إذ فان المناسب ان تكون هذه الجملة تعليلا للنفي الذي قبلها لا تقييدا له .

والجواب عن الوجه الاول : انه وان كان يجب على العامي الرجوع الى أقوال العلماء . فليس في ذلك ما يدل على ان اقوال العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز ان يكون الاحتجاج باقوالهم على من بعدهم مشروطاً بموافقة العامة لهم(١)، وان لم يكن ذلك شرطاً في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به

وعن الثاني : انه وان كان لا بد في الاجماع من الاستدلال لكن من أهل الأستدلال أو مطلقاً : الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

وعلى هذا، فلا يمتنع أن تكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا في جعل الاجماع حجة، وان لم يكن العامي مستدلا(٢) ، ولا يلزم من عدم أشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة، لما بينهما من التفاوت في قرب وانما المؤثر في حق العامة؛ الموجب للتكليف؛ وبعده في حق الصبيان والمجانين، المانع من التكليف(٣).

وعن الثالث : انه وان كان قول العامي في الدين من غير دليل خطأ ، فلا يمنع ذلك من كون موافقته للعلماء في أقوالهم شرطاً في الآحتجاج بها على غيرهم(٤).

وعن الرابع انه دعوى لم يقم عليها دليل (٥) .

وعن الخامس : ان العامي وان لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يمتنع ان تكون موافقته من غير استدلال شرطاً في كون الاجماع حجة .

---

١ ـ اذا سلم المعترض انه يجب على العامي تقليد المجتهد لم يكن له رأي معتبر في نفسه ، فلا يتوقف انعقاد الاجماع على رأيه . اذ لو رأى رأياً بالخرص والتخمين كان آثماً فكيف يعتبر شرطاً في انعقاد الاجماع موافقته للعلماء بما هو آثم به اللهم الا اذا فهم رأيه عن مشاركة في البحث مثلا فهو معتبر وليس عامياً في ذلك الحكم.

٢ ـ جوابه ما تقدم من الكلام على الاعتراض الاول .

٣ ـ التفاوت بقرب الفهم وبعده لا تأثير له فيما نحن بصدده وانما يعتبر في انعقاد الاجماع وصوله بالفعل الى قول نتيجة لبحثه ولو بمشاركة العلماء واذن يجب عليه العمل به وهو في ذلك الحكم ليس بعامي كما تقدم .

٤ ـ جوابه وجواب الخامس والسادس ما تقدم في جواب الاعتراض الاول.

٥ ـ دليله الاستقراء فانه لم يعهد أن خليفة من الخلفاء الراشدين استدعى عامياً لاخذ رأيه في قضية انما كانوا يستدعون العلماء ومن فيهم أهليه النظر

وعن السادس : انه وان كان العامي اذا انفرد بالحكم لا يتصور منه الاصابة فما المانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في أقوالهم ، ولاشك أن العامي مصيب في موافقته للعلماء . وعلى هذا ، جاز أن تكون موافقته شرطاً في جعل الاجماع حجة ، على ما سبق تقريره .

وبالجملة، فهذه المسألة اجتهادية، غير أن الاحتجاج بالاجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعياً وبدونهم يكون ظنياً (١) . وعلى هذا فمن قال بادخال العوام في الاجماع ، قال بادخال الفقيه الحافظ لأحكام الفروع فيه ، وان لم يكن اصولياً ، وبأدخال الأصولي الذي ليس بفقيه بطريق الاولى لما بينها وبين العامة من التفاوت في الاهلية وصحة النظر ، هذا في الاحكام ، وهذا في الاصول .

ومن قال بانه لا مدخل للعوام في الاجماع اختلفوا في الفقيه والاصولى ، نفياً واثباتاً .

فمن اثبت نظر الى ما اشتملا عليه من الاهلية التي لا وجود لها في العامي ، ودخولهما في عموم لفظ الأمة فى الأحاديث السابق ذكرها .

ومن نفى نظر الى عدم الاهلية المعتبرة في أئمة أهل الحل والعقد من المجتهدين كالشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم .

ومنهم من فصل بين الفقيه والأصولى ؛ وهؤلاء اختلفوا .

فمنهم من اعتبر قول الفقيه الذي ليس باصولى ، والغى قول الاصولي الذي ليس بفقيه .

ومنهم من عكس الحال واعتبر قول الأصولى دون الفقيه لكونه أقرب الى مقصود الاجتهاد ، لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها ، وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها ، بخلاف الفقيه .

ومن اعتبر قول الأصولي والفقيه ، اعتبر قول من بلغ رتبة الاجتهاد ، وإن لم يكن مشتهراً بالفتوى بطريق الاولى ؛ وذلك كواصل بن عطاء ونحوه . وفيه خلاف . والمتبع في ذلك كله ما غلب على ظن المجتهد

---

١ ــ فيه ان المؤلف ترك ما اختاره في أول المسألة ونزل عن مقتضى دليله من اعتبار موافقة العامي في انعقاد الاجماع وحجيته الى اعتبار موافقته في قطعية الاجماع ، فالاجماع اذن بدون موافقة العامي للعلماء حجة ظنية .

المجتهد المطلق ، إذا كان مبتدعاً لا يخلو ؛ إما أنلا يكفر ببدعته،أو يكفر .
فان كان الاول فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفته نفياً واثباتاً (١) .
ومنهم من قال : الاجماع لا ينعقد عليه ؛ بل على غيره ، فيجوز له مخالفة اجماع من عداه . ولا يجوز ذلك لغيره .

والمختار أنهلا ينعقد الاجماع دونه ، لكونه من أهل الحل والعقد ، وداخلا في مفهوم لفظ الامة المشهود لهم بالعصمة . وغايته أن يكون فاسقاً ؛وفسقهغير مخل بأهلية الاجتهاد . والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كاخبار غيره من المجتهدين .

كيف وانه قد يعلم صدق الفاسق بقرائن أحواله , في مباحثاته وفلتاتلسانه، واذا علم صدقه ، وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين .

فان قيل : إذا كان فاسقاً ، فالفاسق غير مقبول القول إجماعاًفيمايخبربه؛فكان كالكافر والصبي ،ولانه لا يجوز تقليده فيما يفتي به ، فلا يعتبر خلافه كالصبي .

قلنا : إنما لا يقبل قوله فيما يخبر به ، إذا لم يكن متأولا وكان عالماً بفسقه . وأما اذا لم يكن كذلك ؛ فلا. وعلى هذا،فلا نسلمامتناع قبولفتواه بالنسبةالىمن ظهر صدقه عنده .

وأماالصبي،فانما لم يعتبر قوله لعدم أهليته بخلاف ما نحن فيه .

وان كان الثاني ، فلا خلاف في أنه غير داخل في الاجماع لعدم دخوله في مسمي الامة المشهود لهم بالعصمة ، وان لم يعلم هو كفر نفسه .

وعلى هذا فلو خالف في مسألة فرعية وبقي مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته ، فلا أثر لمخالفته ؛ لانعقاد اجماع جميع الامة الاسلامية قبل اسلامه ، كما لو أسلم ثم خالف ، إلا على رأي من يشترط في الاجماع انقراض عصر المجمعين ،

---

١ ــ اي فمنهم من قال لا ينعقد مطلقاً لا عليه ولا على غيره ومنهم من قال ينعقد مطلقاً عليه وعلى غيره .

ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالاجماع ، بخلاف هذا المبتدع المكفر ، فهو معذور ، ان لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بالمخالفة ، كما إذا عمل الحاكم بشهادة شاهد الزور من غير علم بتزويره ، وان علم ببدعته ، وخالف الاجماع ، لجهله بأن تلك البدعة مكفرة فهو غير معذور لتقصيره عن البحث ، والسؤال عن ذلك لعلماء الأصول(١) العارفين بأدلة الأيمان والتكفير ، حتى يحصل له العلم بذلك بدليله ، إن كانت له أهلية فهمه ، وإلا قلدهم فيما يخبرون به من التكفير . وأما ماذا يكفر به من البدع ؛ فقد استقصينا الكلام فيه في حكايات مذاهب أهل الملل والنحل في « ابكار الأفكار » فعليك بمراجعته .

المسألة السابعة

ذهب الأكثرون من القائلين بالأجماع إلى أن الأجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابة ؛ بل اجماع أهل كل عصر حجة ، خلافاً لداود وشيعته من أهل الظاهر ، ولأحمد بن حنبل في أحدى الروايتين عنه (٢)

والأول هو المختار ، ويدل عليه أن حجة كون الأجماع حجة غير خارجة كما ذكرناه من الكتاب والسنة والمعقول . وكل واحد منها لا يفرق بين أهل عصر وعصر ، بل هو متناول لأهل كل عصر حسب تناوله لأهل عصر الصحابة ، فكان إجماع أهل كل عصر حجة .

فان قيل : حجة كون الاجماع حجة غير خارجة عن الآيات والأخبار السابق ذكرها ، وقوله تعالى « كنتم خير امة اخرجت للناس »

وقوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، فلا يكون متناولا لغيرهم .

وقوله تعالى «ويتبع غير سبيل المؤمنين» والاخبار على(٣) عصمة الأمة خاصة

---

١ ـ اي علماء التوحيد . ٢ ـ انظر هذه المسالة في كتاب احكام الاحكام لابن حزم .

٣ ـ لعل فيه تحريفاً او حذفاً والاصل والاخبار عن عصمة الامة . او والاخبار الدالة على عصمة الامة .

بالصحابة الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، إذ هم كل المؤمنين وكل الأمة، فان من لم يوجد بعد ، لا يكون موصوفاً بالأيمان . وبكونه من الأمة .

وأما التابعون ، وكذلك من بعدهم ، إذا أجمعوا على حكم ، فليس هم كل المؤمنين , لا كل الأمة ، فلا يكون الخطاب متناولا لهم وحدهم؛ بل مع من تقدم من المؤمنين قبلهم ضرورة تصافهم بذلك؛ حالة وجودهم،وبموتهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين ومن الأمة .

وكذلك فانه لو ذهب واحد من الصحابة الى حكم ، واتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم منعقداً ، ولو خرج بموته عن الامةوالمؤمنين،لماكان كذلك واذا لم يكن التابعون كل الامة ، ولا كل المؤمنين ، فما اتفقوا عليه لا يكون هو قول كل الامة،ولا كل المؤمنين فلا يكون حجة . وسواء وجد لمن تقدم قول أو لم يوجد ، فمخالفهم لا يكون مخالفا لكل الامة ، ولا لكل المؤمنين ، فلا يكون بذلك مستحقا للذم والتوعد .

سلمنا دلالة الآيات والاخبار على ان انعقاد اجماع من بعد الصحابة حجة،لكنه معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من ستة أوجه .

الاول : ان اجماع التابعين لا بد له من دليل ؛ وذلك الدليل اما ان يكون نصاً ؛ او اجماعاً ، او قياساً .

فان كان اجماع من تقدم ، فالحكم ثابت باجماع الصحابة.لا باجماع التابعين.

وان كان قياساً ، فيستدعي ان يكون متفقاً عليه بين جميع التابعين ، ليكون مناط اجماعهم ، وليس كذلك ؛ لوقوع الخلاف فيه فيما بينهم .

وان كان نصاً ، فلا بد وان تكون الصحابة عالمة به ضرورة انه لا طريق الى معرفة التابعين به الا من جهة الصحابه ، ولو كان ذلك دليلا يمكن التمسك به في اثبات الحكم ، لما تصور تواطؤ الصحابة على تركه واهماله .

الثاني : هو أن الاصل ان لا يرجع الى قول أحد سوى الصادق المؤيدبالمعجزة، لتطرق الخطأ والكذب الى من عداه . غير انه لما ورد الثناء من النبي عليه السلام

على الصحابة بقوله (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم(١)) وقوله : (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) والذم لاهل الاعصار المتأخرة بقوله عليه السلام . ثم يفشو الكذب وان الرجل يصبح مؤمناً ، ويمسي كافراً ، وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ، ويشهد قبل ان يستشهد ، وان الناس يكونون كالذئاب الى غير ذلك من انواع الذم التي سبق ذكرها(٢)، أوجب قصر الاحتجاج على اجماع الصحابة دون غيرهم .

الثالث : ان الاحتجاج بالاجماع انما يمكن بعد الاطلاع على قول كل واحد من اهل الحل والعقد ومعرفته في نفسه. وذلك انما يتصور في حق الصحابة؛ لان اهل الحل والعقد منهم كانوا معروفين مشهورين محصورين لقلتهم وانحصارهم في قطر واحد ، بخلاف التابعين ومن بعدهم لكثرتهم وتشتتهم في البلاد المتباعدة .

الرابع : ان الاجماع من الصحابة واقع على ان كل مسألة لا تكون مجمعاً عليها ولا فيها نص قاطع أنه يجوز الاجتهاد فيها . فاذا لم يكن اجماع من الصحابة ، ولا ثم نص قاطع ، والا لما ساغ من الصحابة تركه واهماله . فتكون المسألة مجمعاً على جواز الاجتهاد فيها منهم . فلو اجمع التابعون على حكم تلك المسألة ، فان منعنا من اجتهاد غيرهم فيها . فقد خرقنا اجماع الصحابة . وان جوزنا . فاجماع التابعين لا يكون حجة . وهو المطلوب .

الخامس : انه لو كان في الامة من هو غائب. فانه وان لم يكن له في المسألة قول بنفي ولا اثبات . لا ينعقد الاجماع دونه في تلك المسألة. لكونه لو كان حاضراً. لكان له فيها قول . فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين .

---

١ ـ قال البزار هذا حديث لا يصح عن رسول الله (ص) وليس هو في كتب الحديث المعتمدة. انظر كلام الذهبي في الميزان على هذا الحديث في ترجمة جعفر بن عبد الواحد الهاشمي .

٢ ـ ما ذكره المؤلف في ذم أهل الاعصار المتأخرة أجزاء من احاديث اقتصر منها على موضع الشاهد مع نوع تصرف في الجزء الذي اقتصر عليه . وهذا مما يحصل منه كثيرا . وقد مر نظيره ص ٢١٩ مع التنبيه على صنيعه ص ١٧٧

السادس : انه لو كان قد خالف واحد من الصحابة ، فان اجماع التابعين بعده لا ينعقد ، واذا لم ينقل خلاف من تقدم لا ينعقد الاجماع لاحتمال أن أحداً ممن تقدم خالف ولم ينقل خلافه . واذا احتمل واحتمل ، فالاجماع لا يكون مقيقناً.

والجواب عن السؤال الأول : قولهم في الآيات انها خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام يلزمهم عليه أن لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند نزول هذه الآيات ، لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها ، وان لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزولها ، لكونه خارجاً عن المخاطبين. وقد أجمعنا على أن اجماع من بقي، من الصحابة بعد رسول الله، يكون حجة.

قولهم : التابعون ليس هم كل الامة ، ولا كل المؤمنين، يلزم عليه أن لا ينعقد اجماع من بقي من الصحابة بعد موت رسول الله ، لان من مات من الصحابة ، أو استشهد في حياة رسول الله داخل في مسمى المؤمنين والامة ، وهو خلاف المجمع عليه بين القائلين بالاجماع ؛ وليس ذلك ، الا لأن الماضي اذا لم يكن له قول غير معتبر؛ كما أن المستقبل غير منتظر ، وعلى هذا ، فنقول : انه اذا ذهب واحد من الصحابة الى حكم في مسالة ، ثم مات ، وأجمع التابعون على خلافه في تلك المسألة . فقد قال بعض الاصوليين انه ينعقد اجماع التابعين . ولا اعتبار بقول الماضي وليس بحق لانه يلزم منه انه اذا اجمعت الصحابة على حكم ثم ماتوا واجمع التابعون على خلاف اجماع الماضيين، انه ينعقد ، وهو محال مخالف لاجماع القائلين بالاجماع .

وانما الحق في ذلك ان يقال : اذا حكم الواحد من الصحابة بحكم، ثم حكم التابعون بخلافه ، فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الأمة المعتبرين في تلك المسألة التي وقع الخوض فيها . وان كان حكمهم في مسألة لم يتقدم فيها خلاف بعض الصحابة فهو حكم كل الامة المعتبرين، وهذا كما لو أفتى الصحابي بحكم، ثم مات، وأجمع باقي الصحابة على خلافه ، فانه لا ينعقد اجماعهم . وان انعقد اجماعهم اذا مات من غير مخالفة لان حكمهم في الاول ليس هو حكم كل الامة المعتبرين بخلاف حكمهم في الثاني .

والجواب عن المعارضة الاولى انه وان كان دليل التابعين معلوماً الصحابة ، غير انه لا يمتنع أن تكون واقعة الحكم لم تقع في زمن الصحابة ، فلم يتعرضوا لحكمها ، وانما وقعت في زمن التابعين ، فتعرضوا لاثبات حكمها بناء على ما وجدوه من الدليل الذى كان معلوماً للصحابة .

وعن الثانية ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تفرق بين أهل عصر وعصر وقوله عليه السلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم(١)» لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم اللقب . والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم اللقب على ما سيأتي في مسائل المفهوم

وكذلك الكلام في قوله « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » . كيف وأن ذلك مما يوجب كون اجماع أبي بكر وعمر مع مخالفة باقي الصحابة لهم حجة قاطعة، وهو خلاف الاجماع من الصحابة .

قولهم انه ذم أهل الأعصار المتأخرة.

قلنا غاية ما في ذلك غلبة ظهور الفساد والكذب ، وليس فيه ما يدل على خلو كل عصر ممن تقوم الحجة بقوله(٢) ، وانه(٣) اذا اتفق أهل ذلك العصر على حكم لا يكونون معصومين عن الخطأ فيه .

وعن الثالثة ما سبق في مسألة تصور الأطلاع على اجماعهم ومعرفتهم

وعن الرابعة أنه ان أجمع الصحابة على تجويز الخلاف مطلقاً فلا يتصور انعقاد اجماع التابعين على الحكم في تلك المسألة ، لما فيه من التعارض بين الاجماعين القاطعين وان اجمعوا على تسويغ الاجتهاد مشروطاً بعدم الاجماع ، فلا تناقض.

وعن الخامسة أنها منتقضة بالواحد من الصحابة، فانه لو مات انعقد الاجماع

---

١ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٢

٢ ـ بل دلت الاحاديث على بقاء من تقوم به الحجة حتى تقوم الساعة وان كثر اهل الشر . كحديث لا تزال طائفة من امتى قائمة على الحق . . الخ .

٣ ـ المصدر المؤول من ان واسمها وخبرها معطوف على « خلو »

من باقي الصحابة دونه ، ولو كان غائبا لم ينعقد وانما كان كذلك ، لان الغائب في الحال له أهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة ، بخلاف الميت .

وعن السادسة أنها باطلة بالميت الاول من الصحابة ؛ فانه يحتمل أنه خالف ، ولم ينقل خلافه . ومع ذلك فان اجماع باقي الصحابة بعده يكون منعقداً .

كيف وان النظر الى مثل هذه الاحتمالات البعيدة ، مما لا التفات اليه . والا لما انعقد اجماع الصحابة لاحتمال أن يكون واحد منهم قد أظهر الموافقة ، وأبطن المخالفة لامر من الامور ، كما نقل عن ابن عباس في موافقته لعمر في مسألة العول واظهار النكير بعده .

المسألة الثامنة

اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل ، فذهب الاكثرون الى انه لا ينعقد .

وذهب محمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي وأبو الحسين الخياط من المعتزلة ، واحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، الى انعقاده .

وذهب قوم الى ان عدد الاقل ان بلغ التواتر لم يعتد بالاجماع دونه والا كان معتداً به .

وقال أبو عبد الله الجرجاني : ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتداً به ، كخلاف ابن عباس في مسألة العول . وان انكرت الجماعة عليه ذلك ، كخلاف ابن عباس في المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل ، لم يكن خلافه معتداً به .

ومنهم من قال ان قول الاكثر يكون حجة ، وليس باجماع .

ومنهم من قال ان اتباع الاكثر أولى ، وان جاز خلافه .

والمختار مذهب الاكثرين ويدل عليه أمران :

الاول :ـ أن التمسك في اثبات كون الاجماع حجة انما هو بالاخبار الواردة في السنة الدالة على عصمة الامة على ماسبق تقريره . وعند ذلك فلفظ (الامة) في الاخبار يحتمل أنه اراد به كل الموجودين من المسلمين في اي عصر كان .

ويحتمل انه اراد به الاكثر ، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ، ويكرمون الضيف ، والمراد به الاكثر منهم . غير ان حمله على الجميع مما يوجب العمل بالاجماع

قطعاً لدخول العدد الاكثر في الكل ، ولا كذلك إذا حمل على الاكثر، فانه لا يكون الاجماع مقطوعا به لاحتمال ارادة الكل ، والاكثر ليس هو الكل

الثاني : أنه قد جرى مثل ذلك في زمن الصحابة ، ولم ينكر أحد منهم على خلاف الواحد ؛ بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر، ولو كان اجماع الاكثر حجة ملزمة للغير الاخذ به لما كان كذلك . فمن ذلك اتفاق اكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكاة مع خلاف ابي بكر لهم . وكذلك خلاف اكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس في مسألة العول وتحليل المتعة وانه لا ربا الا في النسيئة . وكذلك خلافهم لابن مسعود فيما انفرد به في مسائل الفرائض، ولزيد بن ارقم في مسألة العينة ؛ ولابي موسى في قوله : النوم لا ينقض الوضوء ، ولابي طلحة في قوله بأن اكل البرد لا يفطر ، الى غير ذلك .

ولو كان اجماع الاكثر حجة ، لبادروا بالانكار والتخطئة ، وما وجد منهم من الانكار في هذه الصور لم يكن انكار تخطئة بل انكار مناظرة في المأخذ ، كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض . ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب اليه الاقلون جائزاً الى وقتنا هذا. وربما كان ما ذهب اليه الاقل هو المعول عليه الآن. كقتال مانعي الزكاة ولو كان ذلك مخالفاً للاجماع المقطوع به. لما كان ذلك سائغاً.

وقد تمسك بعضهم ههنا بطريقة أخرى ، فقال انه لو انعقد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فاما ان ينعقد الإجماع عليه، فيلزم منه ترك ما علمه بالدليل والرجوع الى التقليد ، وذلك في حق المجتهد ممتنع ، وان لم ينعقد الاجماع عليه ، فلا يكون الاجماع حجة مقطوعا بها فانه لو كان مقطوعا به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد .

ولقائل أن يقول : اذا فرضنا ان انعقاد الاجماع من الاكثر دون الاقل حجة قاطعة ، فالقول برجوع المجتهد الواحد اليه . وان كان على خلاف ما أوجبه اجتهاده : لا يكون منكراً لما فيه من ترك الاجتهاد بالرجوع الى الإجماع القاطع. ولهذا ، فانه لو اجمعت الأمة على حكم ، ثم جاء من بعدهم مجتهد يرى في اجتهاده ما يخالف اجماع الأمة السابقة، لم يجز له الحكم به، بل وجب عليه الرجوع الى الأمة(١).

١ ـ هذا قياس مع الفارق فان المتأخر عن عصر الاجماع غير معتبر قوله في انعقاده اتفاقا كما تقدم في المسالة الرابعة من مسائل الاجماع بدليله بخلاف من كان في عصر الاجماع فقوله معتبر في انعقاده لعدم انطباق ذلك الدليل عليه .

احتج المخالفون بالنصوص والإجماع والمعقول .

أما من جهة النصوص ، فمنها ما ورد من الأخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطأ . ولفظ (الامة) يصح اطلاقه على أهل العصر ، وان شذ منهم الواحد والاثنان ، كما يقال . بنو تميم يحمون الجار ؛ ويكرمون الضيف . والمراد به الاكثر . فكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه .

ومنها قوله ؛ عليه السلام (عليكم بالسواد الاعظم ، عليكم بالجماعة ، يدالله على الجماعة ، واياكم والشذوذ) والواحد والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شذوذ . (الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد) ونحو ذلك من الاخبار .

وأما الاجماع فهو ان الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على انعقاد الاجماع عليه ، لما اتفق عليه الأكثرون ، وان خالف في ذلك جماعة كعلي وسعد بن عبادة ، ولولا ان اجماع الاكثر حجة مع مخالفة الاقل ، لما كانت امامة ابي بكر ثابتة بالاجماع .

أما من جهة المعقول ، فمن خمسة أوجه :

الاول : ان خبر الواحد بامر لا يفيد العلم ، وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم فليكن مثله في باب الإجتهاد والاجماع .

الثاني : ان الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر ؛ فليكن مثله في الإجتهاد .

الثالث : انه لو اعتبرت مخالفة الواحد والإثنين ، لما انعقد الإجماع اصلا ، لأنه ما من اجماع إلا ويمكن مخالفة الواحد والإثنين فيه ، اما سرا ، واما علانية .

الرابع : ان الإجماع حجة في العصر الذي هم فيه ، وفيما بعد ، وذلك يقتضي أن يكون فيهم مخالف حتى يكون حجة عليه .

الخامس : ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربا الفضل في النقود ، وتحليل المتعة ، والعول . ولولا ان اتفاق الأكثر حجة لما انكروا عليه ، فانه ليس للمجتهد الإنكار على المجتهد .

والجواب : قولهم : لفظ (الامة) يصح اطلاقه على الاكثر .

قلنا بطريق المجاز ، ولهذا يصح ان يقال : اذا شذ عن الجماعة واحد ، ليس هم كل الامة ولا كل المؤمنين ، بخلاف ما اذا لم يشذ منهم أحد . وعلى هذا ، فيجب حمل لفظ (الامة) على الكل لكون الحجة فيه قطعية لما بيناه في حجتنا .

وعلى هذا فيجب حمل قوله عليه السلام (عليكم بالسواد الاعظم(١)) على جميع أهل العصر . لانه لا أعظم منه .

فان قيل : فظاهر هذا الخبر يقتضي أن يكون السواد الاعظم حجة على من ليس من السواد الاعظم وذلك لا يتم الا بان يكون في عصرهم مخالف لهم .

قلنا : هو حجة على من يأتي بعدهم أقل عدداً منهم وعلى هذا يكون الجواب عن قوله « عليكم بالجماعة ، يد الله على الجماعة » وحيث قال عليه السلام « الاثنان فما فوقهما جماعة » انما اراد به انعقاد جماعة الصلاة بهما ، وقوله « اياكم والشذوذ » .

قلنا . الشاذ هو المخالف بعد الموافقة ، لا من خالف قبل الموافقة ، وقوله : « الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد » أراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق ، ولهذا قال (والثلاثة ركب)

وما ذكروه في عقد الامامة لأبي بكر ، فلا نسلم أن الاجماع معتبر في انعقاد الامامة . بل البيعة بمحضر من عدلين كافية .

كيف وانا لا نسلم عدم انعقاد اجماع الكل على بيعة أبي بكر ؛ فان كل من تأخر عن البيعة انما تأخر لعذر أو طرؤ أمر مع ظهور الموافقة منه بعد ذلك ، وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى في الامامة من علم الكلام .

والجواب : عن الحجة الاولى من المعقول ،

انه كان صدق الاكثر فيما يخبرون به عن أمر محسوس مفيداً للعلم ، فلا يلزم مثله في الاجماع الصادر عن الاجتهاد ، مع أن الاحتجاج فيه انما هو بقول الامة ، والاكثر ليس هم كل الامة على ما سبق ثم لو كان كل من أفاد خبره اليقين ، يكون قوله إجماعاً محتجاً به ، لوجب أن يكون إجماع كل أهل بلد محتجاً به مع مخالفة أهل البلد الآخر لهم ؛ لان خبر أهل كل بلد يفيد العلم .

---

١ ـ تقدم تعليقا ص ٢١٩ .

وعن الثانية أنه لا يلزم من الترجيح بالكثرة في الرواية التي يطلب منها غلبة الظن دون اليقين مثله في الاجماع ، مع كونه يقينياً. كيف وانه لو اعتبر في الاجماع ما يعتبر في الرواية ، لكان مصير الواحد الى الحكم وحده اجماعاً ، كما أن روايته وحده مقبولة . وليس كذلك .

وعن الثالثة أن الاحتجاج بالاجماع انما يكون حيث علم الاتفاق من الكل اما بصريح المقال أو قرائن الاحوال ، وذلك ممكن حسب امكان العلم باتفاق الاكثر ، وأما حيث لا يعلم فلا ، وان قيل ان ذلك غير ممكن؛ فمثله أيضاً جار في الاكثر. ويلزم من ذلك أن لا ينعقد الاجماع اصلا، وهو خلاف للاصلين(١) .

وعن الرابعة انه يكون حجة على من خالف منهم بعد الوفاق في زمنهم وعلى من يوجد بعدهم . ثم ان كان الاجماع لا يكون حجة الا مع الخلاف ، فيلزم منه انه اذا لم يكن خلاف ، لا يكون اجماع ، وهو ظاهر الاحالة .

وعن الخامسة أن انكار الصحابة على ابن عباس فيماذهب اليه لم يكن بناء على اجماعهم واجتهادهم ، بل بناء على مخالفة مارووه له من الاخبار الدالة على تحريم ربا الفضل ونسخ المتعة ، على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم ، والانكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل حتى يبين لهم المأخذ من جانب الخصم، وذلك كما قال ابن عباس : من شاء باهلني باهلته ، والذي أحصى رمل عالج عدداً ما جعل الله في الفريضة نصفاً ونصفاً وثلثاً، هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث . وقال آخر : ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابنا ، ولا يجعل أب الاب أبا . وليس ذلك لان العود الى قوله واجب على من خالفه؛ بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ المخالفة . واذا عرف أنه لا يكون اتفاق الاكثر اجماعاً ، فيمتنع ان يكون حجة لخروجه عن الادلة المتفق عليها وهي النص من الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس وعدم دليل يدل على صحة الاحتجاج به. ولذلك لايكون أولى بالاتباع، لان الترجيح بالكثرة ، وان كان حقاً في باب رواية الاخبار لما فيه من ظهور أحد الظنين على الآخر ، فلا يلزم مثله في باب الاجتهاد ، لما فيه من ترك ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر له فيه دليل ، أو ظهر غير انه مرجوح في نظره .

---

١ ــ اي أصل المستدل والمعترض وهو امكان حصول الاجماع والاطلاع عليه .

المسألة التاسعة

اختلفوا في التابعي إذا كان من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته أم لا . فمنهم من قال : لا ينعقد باجماعهم مع مخالفته . ثم اختلف هؤلاء ، فمن لم يشترط انقراض العصر ، قال ان كان من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة ؛ فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته ، وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة ، لا يعتد بخلافه ؛ وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب أبي حنيفة ، ومذهب أحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه .

ومن شرط انقراض العصر ، قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ، سواء كان من اهل الاجتهاد حالة اجماعهم ، او صار مجتهداً بعد اجماعهم ، لكن في عصرهم .

وذهب قوم الى أنه لا عبرة بمخالفته أصلا ، وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في رواية .

والمختار أنه ان كان من أهل الاجتهاد حالة اجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم دون موافقته .

وقد استدل كثير من اصحابنا بقولهم ان الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم ؛ كسعيد بن المسيب وشريح القاضي ، والحسن البصري ، ومسروق ، وأبي وائل ، والشعبي ، وسعيد بن جبير ، وغيرهم ، حتى ان عمر وعليا وليا شريحا القضاء ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه ، وحكم على علي في خصومة عرضت له عنده على خلاف رأي علي ، ولم ينكر عليه .

وروي عن ابن عمر أنه سئل عن فريضة ؛ فقال : اسألوا سعيد بن جبير ؛ فانه اعلم بها مني .

وسئل الحسين بن علي كرم الله وجهه عن مسألة ، فقال : اسألوا الحسن البصري

وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد ، فقال : اسألوا مسروقاً . فلما أتاه السائل بجوابه اتبعه

وروى عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال : تذاكرت أنا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفي عنها زوجها فقال ابن عباس : عدتها ابعد الاجلين وقلت أنا : عدتها أن تضع حملها . وقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة ، الى غير ذلك من الوقائع .

ولو كان قول التابعي باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع اليه. وفي هذه الحجة نظر.

فان لقائل أن يقول: انما كان الاجتهاد مسوغاً للتابعي عند اختلاف الصحابة؛ ولا يلزم من الاعتداد بقوله مع الاختلاف الاعتداد بقوله مع الاتفاق، وهو محل النزاع. ولهذا؛ فان قول التابعي معتبر بعد انقراض عصر الصحابة، اذا لم يكن منهم اتفاق، وغير معتبر إذا كان خلاف اتفاقهم.

والمعتمد في ذلك أن يقال: الادلة الدالة على كون الاجماع حجة، انما هي الاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطأ على ما سبق. وهذا الاسم لا يصدق عليهم مع خروج التابعين المجتهدين عنهم فانه لا يقال إجماع جميع الامة، بل إجماع بعضهم، فلا يكون حجة.

احتج الخصوم بالنص والمعقول والآثار.

اما النص فقوله عليه السلام «عليكم بستني وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ» وقوله «اقتدو باللذين من ابعدي أبي بكر وعمر» وقوله «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

وأما المعقول، فهو ان الصحابة لهم مزية الصحبة وشهادة التنزيل وسماع التأويل وأنهم مرضي عنهم على ما قال تعالى «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة» وقد قال النبي في حقهم: لو انفق غيرهم(١) ملء الارض ذهبا لما بلغ مد احدهم. وذلك يدل على ان الحق معهم لا مع مخالفهم.

واما الآثار، فمنها ان علياً عليه السلام نقض على شريح حكمه في ابني عم أحدهما أخ لأم، لما جعل المال كله للاخ.

ومنها ما روى عن عائشة أنها انكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم، وزجرته عن ذلك، وقالت «فروج يصيح مع الديكة»

والجواب عن النصوص ما سبق في مسألة انعقاد إجماع غير الصحابة.

---

١ ــ رواية الصحيحين أحدكم والخطاب لخالد بن الوليد ومن تأخر اسلامه من الصحابه بيانا لحق من تقدم اسلامه فاسلم قبل صلح الحديبية كعبد الرحمن بن عوف وسبب الحديث يدل على ذلك فان سببه خصومة بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف وسب خالد لعبد الرحمن.

وعن المعقول: قولهم ان الصحابة لهم مزية الصحبة والفضيلة والدرجة الرفيعة.

قلنا : لو كان ذلك مما يوجب اختصاص الاجماع بهم لما اعتبر قول الانصار مع المهاجرين ؛ ولا قول المهاجرين مع قول العشرة ؛ ولا قول باقي العشرة مع قول الخلفاء الاربعة ، ولا قول عثمان وعلي مع قول أبي بكر وعمر ، ولا قول غير الاهل مع الاهل ، ولا قول غير الزوجات ، مع الزوجات لوقوع التفاوت والتفاضل ، ولم يقل به قائل .

وعن الآثار ، أما نقض علي على شريح حكمه ؛ فليس لأن قوله غير معتبر . ولهذا ، فانه لما حكم عليه في مخاصمته بخلاف رأيه لم ينكر عليه ، وانما نقض حكمه ؛ بمعنى أنه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض ، كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض عليه. ويحتمل أنه نقضه بنص اطلع عليه أوجب نقض حكمه .

وأما انكار عائشة على أبي سلمة ، فيحتمل أنه كان ذلك بخلافه فيما سبق فيه اجماع الصحابة أو لانه لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد ، او بطريق التأديب مع الصحابة ، أو لانها رأت ذلك مذهباً لها ، فلا حجة فيه .

اتفق الاكثرون على ان اجماع اهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم في حالة انعقاد اجماعهم ، خلافاً لمالك ، فانه قال . يكون حجة .

ومن اصحابه من قال انما أراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم .

ومنهم من قال اراد به ان يكون اجماعهم اولى . ولا تمتنع مخالفته .

ومنهم من قال . اراد بذلك اصحاب رسول الله ﷺ

والمختار مذهب الاكثرين . وذلك ان الادلة الدالة على كون الأجماع حجة، متناولة لأهل المدينة والخارج عن اهلها ، وبدونه لا يكونون كل الأمة ولا كل المؤمنين ، فلا يكون اجماعهم حجة على ما عرف في المسائل المتقدمة .

احتج من نصر مذهب مالك بالنص والمعقول .

أما النص ، فقوله عليه السلام « ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد» والخطأ من الخبث ، فكان منفياً عنها . وقال عليه السلام « ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها » وقال عليه السلام « لا يكايد أحد أهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح في الماء » .

وأما المعقول فمن ثلاثة أوجه .

الاول هو أن المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره(١)، ومهبط الوحي، ومستقر الاسلام ، ومجمع الصحابة ، فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها .

الثاني أن أهل المدينة شاهدوا التنزيل ، وسمعوا التأويل ؛ وكانوا أعرف باحوال الرسول من غيرهم ، فوجب أن لا يخرج الحق عنهم .

الثالث أن رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم ، فكان اجماعهم حجة على غيرهم .

والجواب عن النص الاول أنه ، وان دل على خلوص المدينة عن الخبث ، فليس فيه ما يدل على أن من كان خارجاً عنها لا يكون خالصاً عن الخبث ، ولا على كون اجماع أهل المدينة دونه حجة . وتخصيصه للمدينة بالذكر انما كان اظهاراً لشرفها وابانة لخطرها ، وتمييزاً لها عن غيرها لما اشتملت عليه من الصفات المذكورة في الوجه الاول من المعقول . وهو الجواب عن باقي النصوص .

---

١ ـ لا مدخل لكون المدينة موضع قبر الرسول عليه الصلاة والسلام في جواز خروج الحق عن اهلها وعدم جوازه فينبغي حذف ذلك .

وعن الوجه الاول من المعقول أن غايته اشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها وليس في ذلك ما يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ، ولا على الاحتجاج باجماع أهلها . ولهذا ؛ فان مكة أيضاً مشتملة على أمور موجبة لفضلها ، كالبيت المحترم ، والمقام وزمزم ؛ والحجر المستلم ، والصفا ، والمروة ؛ ومواضع المناسك ، وهي مولد النبي عليه السلام ومبعثه ؛ ومولد اسماعيل(١)، ومنزل ابراهيم ولم يدل ذلك على الاحتجاج باجماع أهلها على مخالفيهم اذ لا قائل به . وانما الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ، ولا أثر للبقاع في ذلك .

وعن الوجه الثاني أن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم فيها . والمعتبرين من أهل الحل والعقد . ومن تقوم الحجة بقولهم . فانهم كانوا منتشرين في البلاد متفرقين في الامصار . وكلهم فيما يرجع الى النظر والاعتبار سواء . ولهذا قال عليه السلام « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم(٢)» ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع . لعدم تأثير المواضع في ذلك .

وعن الوجه الثالث أنه تمثيل من غير دليل موجب للجمع بين الرواية والدراية .

كيف وان الفرق حاصل ، وذلك من جهة الاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فهو ان الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة حتى انه يجب على كل مجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية ولا كذلك في الاجتهاد . فانه لا يجب على أحد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين . ولا بقول الواحد أيضا .

وأما من جهة التفصيل . فهو ان الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية في زمن النبي عليه السلام وبحضرته . ولما كان أهل المدينة أعرف بذلك وأقرب الى معرفة المروي . كانت روايتهم ارجح .

وأما الاجتهاد فان طريقه النظر والبحث بالقلب والاستدلال على الحكم . وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد ، ولا يختلف باختلاف الاماكن .

وعلى ما ذكرناه . فلا يكون اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة . والمصرين الكوفة والبصرة . حجة على مخالفيهم وان خالف فيه قوم لما ذكرناه من الدليل .

---

١ ــ ولادة اسماعيل بفلسطين كما ذكره ابن الاثير في الكامل وغيره من المؤرخين وكما يشير اليه التعبير بالاسكان في قوله تعالى « ربنا انى اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم »

٢ ــ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٢

لا يكفي في انعقاد الاجماع اتفاق اهل البيت مع مخالفة غيرهم لهم خلافا للشيعة للدليل السابق في المسائل المتقدمة .

احتج المثبتون بالكتاب والسنة والمعقول :

أما الكتاب فقوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا » أخبر بذهاب الرجس عن أهل البيت بانما، وهي للحصر فيهم وأهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين .

ويدل على هذا أنه لما نزلت هذه الآية أدار النبي عليه السلام الكساء على هؤلاء، وقال «هؤلاء أهل بيتي(١)» والخطأ(٢) والضلال من الرجس، فكان منتفياً عنهم .

---

١ ـ قال ابن جرير في معنى قوله تعالى : (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت) انما يريد الله ليذهب عنكم السوء والفحشاء يا اهل بيت محمد ويطهركم من الدنس الذي يكون في اهل معاصى الله تطهيرا . ثم ذكر كثيرا من الاحاديث والآثار فيمن نزلت فيهم هذه الآية وفي الكساء او العباء او المرط الذى غطى به (ص) عليا وفاطمة وحسنا وحسينا او اداره عليهم او ادخلهم فيه . ولكن كل منها لم يخل من مطعن او اكثر .
فالرواية الاولى من طريق ابي سعيد الخدري فيها مندل عن الاعمش عن عطية العوفي . ومندل هو ابن علي العنزي لينه ابو زرعة وضعفه احمد وقال العجلي ضعيف الحديث متشيع . والاعمش مدلس وقد عنعن . وعطية العوفي شيعي كثير الخطأ مدلس وقد عنعن .
والثانية من طريق عائشة فيها مصعب بن شيبة المكي ضعفه ابو داود وقال احمد احاديثه مناكير .
والثالثة من طريق انس بن مالك وفيها علي بن زيد بن جدعان وهو شيعي وقد ضعفه كثير من ائمة الحديث لاختلاطه وسوء حفظه .
والرابعة من طريق ام سلمة وفيها شهر بن حوشب وهو كما قال ابن حجر في التقريب كثير الارسال والاوهام . واخرى عن ام سلمة وفيها شهر وفضيل بن مرزوق الكوفي وعطية العوفي . وفضيل كان معروفا بالتشيع وقد ضعفه غير واحد وقال ابن حبان : كان يروى عن عطية العوفي الموضوعات . واخرى عن ام سلمة وفيها مصعب بن المقدام عن سعيد بن زربى ابو عبيد البصري ومصعب وثقه ابن معين وضعفه ابن المديني وسعيد قال البخاري: فيه عنده عجائب وضعفه الدارقطنى وغير واحد . واخرى عن ام سلمة وفيها فضيل بن مرزوق عن عطية العوفي وقد تقدم الكلام عليهما. واخرى عن ام سلمة وفيها موسى بن يعقوب الزمعي وثقه ابن معين وضعفه النسائى وقال ابن المديني=

واما السنة فقوله عليه السلام « اني تارك فيكم الثقلين ، فان تمسكتم بهما ، لن تضلوا كتاب الله وعترتي (١) » حصر التمسك بهما ، فلا تقف الحجة على غيرهما .

وأما المعقول فهو أن أهل البيت اختصوا بالشرف والنسب وانهم أهل بيت الرسالة ، ومعدن النبوة والوقوف على اسباب التنزيل ، ومعرفة التأويل ، وأفعال الرسول وأقواله ، لكثرة مخالطتهم له عليه السلام ؛ وانهم معصومون عن الخطأ

= ضعيف منكر الحديث. واخرى عن ام سلمه وفيها محمد بن سليمان الاصبهاني وهو مضطرب الحديث واخرى عن ام سلمة وفيها عبد الله بن عبد القدوس التميمي وهو رافضي يخطيء . عن الاعمش وهو مدلس وقد عنعن .

الرواية الخامسة من طريق ابو داوود الاعمى واسمه نفيع ابن الحارث عن ابي الحمراء . وابو داوود الاعمى متروك الحديث وقد كذبه ابن معين .

السادسة : من طريق واثله بن الاسقع . وفيها الوليد بن مسلم قال حدثنا ابو عمرو - هو الاوزاعي - والوليد بن مسلم يدلس تدليس التسويه واحاديثه عن الاوزاعي منكره . هذا الى نحوه من الآثار التي يغلب على من رواها انه رافضي او شيعي متهم او ضعيف .

ومن اراد استقصاء الآثار في ذلك ونقدها فليرجع الى دواوين السنة وكتب الرجال .

وعلى تقدير صحة شيء من الاحاديث في ذلك فغايته الدلالة على انهم من أهل البيت وان الآية تشملهم لا انها نازلة فيهم او خاصة بهم فان سياق الآيات سابقها ولاحقها صريح في انها نزلت في زوجات النبي (ص) .

٢ - الخطأ عن اجتهاد في مسائل الاجتهاد ليس برجس بل يؤجر صاحبه على اجتهاده ويعذر في خطئه .

١ - في صحيح مسلم ان زيد بن ارقم قال قام رسول الله (ص) يوما فينا خطيبا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة فحمد الله واثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال أما بعد . ألا أيها الناس ، فانما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فاجيب . وانا تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه. ثم قال واهل بيتي . اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي فقال له حصين بن سبره ومن هم اهل بيته يا زيد ؟ . أليس نساؤه من أهل بيته. قال نساؤه من أهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده . قال ومن هم . قال هم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس ، قال كل هؤلاء حرم الصدقة . قال نعم . رواه مسلم ومن نظر في هذا الحديث تبين له انه انما حث على التمسك بكتاب الله وقد يراد به ما يشمل السنة كما في حديث المسيف وليس فيه حث على التمسك بقول اهل البيت ولكنه حث على صلتهم ومراعاتهم كما يرشد اليه قول زيد بعد جوابه السائل .

على ما عرف في موضعه من الامامة ، والآية (١) المذكورة أولا، فكانت أقوالهم وأفعالهم حجة على غيرهم ، بل قول الواحد منهم ، ضرورة عصمته عن الخطأ، كما في أقوال النبي عليه السلام وافعاله .

والجواب عن التمسك بالآية انها انما نزلت في زوجات النبي عليه السلام ، لقصد دفع التهمة عنهن وامتداد الاعين بالنظر اليهن .

ويدل على ذلك أول الآية وآخرها،وهو قوله تعالى (يا نساءالنبي لستن كأحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا) الى قوله « وقرن في بيوتكن ، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ، واقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت» .

وقوله عليه السلام « هؤلاء أهل بيتي » لا ينافي كون الزوجات من أهل البيت ويدل عليه الآية المخاطبة لهم بأهل البيت .

والخبر ، وهو ما روي عن أم سلمة أنها قالت للنبي عليه السلام « ألست من أهل البيت » قال « بلى ان شاء الله » (٢) .

فان قيل : لو كان المراد بقوله (ليذهب عنكم الرجس أهل البيت)الزوجات لقال (عنكن) .

قلنا : انما قال (عنكم) لأن أول الآية ، وان كان خطابا مع الزوجات ،غير انه لما خاطبهم بأهل البيت أدخل معهن غيرهن من الذكور كعلي والحسن والحسين فجاء بخطاب التذكير ؛ لأن الجمع اذا اشتمل على مذكر ومؤنث،غلب جمع التذكير، وصار كما في قوله تعالى في حق زوجة ابراهيم (فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب . قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز ، وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشيء عجيب . قالوا : أتعجبين من أمر الله ، رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت) فكان ذلك عائداً اليها وإلى من حواه بيت ابراهيم من ذكر وانثى .

---

١ ـ الآية بالجر عطفا على الامامة .

٢ ـ تقدم الكلام على ما روى من طريقها تعليقا ص ٢٤٦ .

وعن الخبر انه من باب الآحاد . وعندهم انه ليس بحجة(١) وان كان حجة ولكن لا نسلم أن المراد بالثقلين الكتاب والعترة ، بل الكتاب والسنة على ما روي أنه قال (كتاب الله وسنتي) وإن كان كما ذكروه ، غير انه امكن حمله على الرواية عنه عليه السلام وروايتهم حجة . ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الادلة ، وانما خصهم بذلك ، لانهم اخبر بحاله من اقواله وافعاله . (٢)

ثم ما ذكروه معارض بقوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم(٣) (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ)(٤). وبقوله : (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر) وبقوله (خذوا شطر دينكم عن الحميراء (٥) وليس العمل بما ذكرتموه أولى مما ذكرناه .

وعن المعقول ؛ اما اختصاصهم بالشرف والنسب ؛ فلا أثر له في الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها ، بل المعقول في ذلك انما هو على الاهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك الشرعية وكيفية استثمار الاحكام منها ، وذلك مما لا يؤثر فيه الشرف ولا قرب القرابة .

واما كثرة المخالطة للنبي عليه السلام . فذلك مما يشارك العترة فيه الزوجات. ومن كان يصحبه من الصحابة في السفر والحضر من خدمه وغيرهم .

واما العصمة فلا يمكن التمسك بها لما بيناه فى الكتب الكلامية .

وأما الآية فقد بينا ان المراد بنفي الرجس انما هو نفي الظنة والتهمة عن زوجات النبي عليه السلام وذلك بمعزل عن الخطأ والضلال في الاجتهاد والنظر في الاحكام الشرعية .

---

١ ـ هذا مبني على مذهب الخصم فهو جواب الزامي .

٢ ـ بل من اصحابه في سفره وحضره أخبر بحاله في اقواله وافعاله وكذا نساؤه بدليل سياق الآية المستشهد بها فان بعدها قوله تعالى (واذكرن ما يتلى في بيوتكن) الاية .

٣ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٢

٤ ـ جزء من حديث رواه ابو داوود والترمذي من طريق العرباض ابن سارية .

٥ ـ ذكر الشوكانى في كتابه الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة عن ابن حجر انه قال في هذا الحديث لا أعرف له اسنادا ولا رأيته في شيء من كتب الحديث الا في النهاية لابن الاثير والا في الفردوس بغير اسناد . وسئل المزي والذهبي عنه فلم يعرفاه .

وعلى هذا فقد بطل ان يكون قول الواحد منهم أيضاً حجة .

ويؤيد ذلك أن عليا . عليه السلام . لم ينكر على احد ممن خالفه فيما ذهب اليه من الأحكام ، ولم يقل له ان الحجه فيما اقول ، مع كثرة مخالفيه ؛ ولو كان ذلك منكراً ، فقد كان متمكنا من الانكار فيما خولف فيه في زمن ولايته وظهور شوكته ؛ فتركه لذلك يكون خطأ منه ، ويخرج بذلك عن العصمة وعن وجوب اتباعه فيما ذهب اليه .

المسألة الثانية عشرة

لا ينعقد إجماع الائمة الاربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثرين خلافا لأحمد ابن حنبل في احدى الروايتين عنه ، وللقاضي أبي حازم من اصحاب أبي حنيفة . وكذلك لا ينعقد إجماع الشيخين أبي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما، خلافا لبعض الناس ودليل ذلك ما سبق في المسائل المتقدمة .

حجة من قال بانعقاد إجماع الأئمة الأربعة قوله عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ) اوجب اتباع سنتهم كما اوجب اتباع سنته . والمخالف لسنته لا يعتد بقوله ، فكذلك المخالف لسنتهم .

وحجة من قال بانعقاد إجماع الشيخين قوله عليه السلام (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر) .

والجواب عن الخبر الأول أنه عام في كل الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه على الحصر في الأئمة الأربعة ؛ وان دل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم(١)) الحديث . وليس العمل باحد الخبرين أولى من الآخر . واذا تعارض الخبران سلم لنا ما ذكرناه ، وبهذا يبطل الاستدلال بالخبر الآخر أيضاً .

---

١ ـ تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٢

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع ، فمن استدل على كون الاجماع حجة بدلالة العقل وهو ان الجمع الكثير لا يتصور تواطئهم على الخطأ ، كامام الحرمين وغيره ، فلابد من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر.

واما من احتج على ذلك بالادلة السمعية ، فقد اختلفوا ، فمنهم من شرطه ، ومنهم من لم يشترطه.

والحق أنه غير مشترط لما بيناه من ان اثبات الاجماع بطريق العقل غير متصور وانه لا طريق اليه سوى الادلة السمعية من الكتاب والسنة . وعلى هذا فمهما كان عدد الاجماع انقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ (الامة) و (المؤمنين) وكانت الادلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطأ عليهم ، ووجب اتباعهم .

فان قيل : ما ذكرتموه انما يصح بتقدير عود عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر ، وذلك غير متصور ، مهما دام التكليف من الله تعالى بدين الاسلام ، وذلك لأن التكليف به انما يكون مع قيام الحجة على ذلك ، والحجة على ذلك انما تكون بالنقل المفيد لوجود محمد وتحديه بالرسالة ، وما ورد على لسانه من معجز الكتاب والسنة وأدلة الأحكام يقيناً ، ولا يفيد ذلك غير التواتر من اخبار المسلمين لعدم نقل غيرهم لذلك ، ومبالغتهم في محو ذلك وإعدامه .

سلمنا إمكان انتفاء التكليف مع عود عدد المجمعين الى ما دون عدد التواتر ، ولكن ما دون عدد التواتر مما لا يعلم اسلامهم وايمانهم باقوالهم ، ومن لا يعلم إيمانه لا يعلم صدقه في الخبر عن الدين .

سلمنا امكان حصول العلم باقوال من عددهم دون عدد التواتر ، فلو لم يبق من الأمة سوى واحد ، هل تقوم الحجة بقوله أم لا ؟

والجواب عن الأول أنا ان قلنا ان اهل الاجماع هم أهل الحل والعقد ، فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف ، لامكان حصول المعرفة بذلك من أخبار المجتهدين والعامة جميعاً ، فانه ليس من شرط التواتر ان

يكون ناقله مجتهداً . وان قلنا ان العوام داخلة في الاجماع ومع ذلك فعدد الجميع دون عدد التواتر ، فلا يلزم أيضاً انقطاع ذلك لامكان ادامة الله ذلك باخبار المسلمين وأخبار الكفار معهم ، وان كانوا لا يعترفون بنبوة محمد عليه السلام ، وبخبر العدد القليل لاحتفاف القرائن المفيدة للعلم باخبارهم .

ويدل على ذلك قوله عليه السلام : لا تزل طائفة من أمتي تقوم بالحق حتى يأتي أمر الله ، وبتقدير عدم ذلك كله فانقطاع التكليف وانتهاء الاسلام غير ممتنع عقلا ولا شرعا . ولذلك قال عليه السلام (أول ما يفقد من دينكم الامانة ، ، وآخر ما يفقد الصلاة) وقال عليه السلام (ان الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بقبض العلماء ؛ فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ؛ فاذا سئلوا أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا) .

وعن السؤال الثاني أنه لا بعد في حصول العلم بخبرهم بما يحتف به من القرائن بل ولا بعد في ذلك وان كان المخبر واحداً ، وان يخلق الله لنا العلم الضروري بذلك.

وعن السؤال الثالث أن ذلك مما اختلف فيه جواب الأصحاب .

فمنهم من قال ان قوله يكون حجة متبعة ، لأنه اذا لم يوجد من الامة سواه، صدق عليه اطلاق لفظ (الامة) .

ودليله قوله تعالى (ان ابراهيم كان أمة قانتاً) اطلق لفظ (الامة) عليه ، وهو واحد . والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان أمة كانت النصوص السابق ذكرها متناولة له حسب تناولها للجمع الكثير .

ومنهم من انكر ذلك مصيرا منه الى ان لفظ (الاجماع) مشعر بالاجتماع، واقل ما يكون ذلك من اثنين فصاعدا

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا فيما اذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد الى حكم وعرف به أهل عصره ؛ ولم ينكر عليه منكر : هل يكون ذلك إجماعاً ؟

فذهب أحمد بن حنبل واكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي والجبائي الى أنه اجماع وحجة .

لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي .

وذهب الشافعي الى نفي الامرين وهو منقول عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة .
وذهب ابو هاشم الى انه حجة ، وليس باجماع .

وذهب أبو علي ابن أبي هريرة من اصحاب الشافعي الى انه ان كان ذلك حكماً من حاكم لم يكن اجماعاً ، وان كان فتياً كان اجماعا .

وقد احتج النافون لكونه اجماعا بان سكوت من سكت .

يحتمل ان يكون لانه موافق .

ويحتمل انه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة .

ويحتمل انه اجتهد ، لكن لم يؤده اجتهاده الى شيء .

وان ادى اجتهاده الى شيء .

فيحتمل ان يكون ذلك الشيء مخالفاً للقول الذي ظهر . لكنه لم يظهره .

اما للتروي والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من اظهاره .

واما لاعتقاده ان القائل بذلك مجتهد ؛ ولم ير الانكار على المجتهد لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب ، او لانه سكت خشية ومهابة وخوف ثوران فتنة ؛ كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في مسألة العول ، واظهر النكير بعده ، وقال هبته ؛ وكان رجلا مهيباً .

واما لظنه أن غيره قد كفاه مؤنة الانكار وهو مخطيء فيه .

ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم إجماعا ولا حجة .

واما حجة ابن ابي هريرة أن العادة جارية بأن الحاضر مجالس الحكام يحضر على بصيرة من خلافهم له فيا ذهب اليه من غير انكار ، لما في الانكار من الافتيات عليهم ، ولان حكم الحاكم يقطع الخلاف ، ويسقط الاعتراض ، بخلاف قول المفتي فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد . وفي هاتين الحجتين نظر .

اما الاولى فما ذكر فيها من الاحتمالات ، وان كانت منقدحة عقلا ، فهي خلاف الظاهر من احوال ارباب الدين وأهل الحل والعقد .

اما احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير ، لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيا حدث ، مع وجوبه عليهم والزامهم به ،وامتناع تقليدهم لغيرهم ، مع كونهم من المجتهدين ؛ فانه معصية، والظاهر عدم ارتكابها من المتدين المسلم .

واما احتمال عدم تأدية الاجتهاد الى شيء من الاحكام ، فبعيد أيضاً ، لان الظاهر انه ما من حكم الا ولله تعالى عليه دلائل وامارات تدل عليه . والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد ، انما هو الاطلاع عليها ، والظفر بها .

واما احتمال تأخير الانكار للتروي والتفكر،وان كان جائزاً ،غيران العادة تحيل ذلك في حق الجميع ، ولاسيما اذا مضت عليهم أزمنة كثيرة حتى انقرض العمر من غير نكير .

واما احتمال السكوت عنه لكونه مجتهداً ، فذلك مما لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن مأخذه ، لا بطريق كالعادة الجارية من زمن الصحابة الى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين ؛ وائمة الدين فيا بينهم ، لتحقيق الحق ، وابطال الباطل كمناظرتهم في مسائل الجد والاخوة وقوله : انت علي حرام والعول ، ودية الجنين ، ونحو ذلك من المسائل .

واما احتمال التقية فبعيد ايضا ، وذلك لان التقية انما تكون فيا يحتمل المخافة ظاهراً ، وليس كذلك لوجهين :

الاول ان مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك ؛ وذلك لان الغالب من حال المجتهد ، وهو من سادات ارباب الدين ، ان مباحثته فيا ذهب اليه لا توجب خيفة في نفسه ، ولا حقداً في صدره ، تخاف عاقبته ، اذ هو خلاف مقتضى الدين .

الثاني أنه إما ان يكون خاملا غير مخوف، فلا تقية بالنسبة اليه، وان كان ذا شوكة وقوة كالأمام الاعظم ، فمحاباته في ذلك تكون غشا في الدين ، والكلام معه فيه يعد نصحاً . والغالب انما هو سلوك طريق النصح وترك الغش من أرباب الدين ، كما نقل عن علي في ردة على عمر في عزمه على اعادة الجلد على أحد الشهود على المغيرة(١) ، بقوله : ان جلدته، ارجم(٢) صاحبك. وردمعاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله : ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا ، فما جعل لك على ما في بطنها سبيلا ، حتى قال : عمر : لولا معاذ لهلك عمر . ومن ذلك رد المرأة على عمر لما نهى عن المغالاة فى مهور النساء بقولها : أيعطينا الله تعالى بقوله « وآتيتم احداهن قنطاراً، فلاتأخذوا منه شيئا » ويمنعنا عمر ، حتى قال عمر : امرأة خاصمت عمر فخصمته .

ومن ذلك قول عبيدة السلماني لعلي ، عليه السلام ؛ لما ذكر انه قد تجدد له رأي في بيع امهات الأولاد : رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك ، الى غير ذلك من الوقائع .

واما حجة ابن ابي هريرة ، فانما تصح بعد استقرار المذاهب. واما قبل ذلك. فلا نسلم أن السكوت لا يكون الا عن رضى .

وعلى هذا ، فالاجماع السكوتي ظني ، والاحتجاج به ظاهر لا قطعي .

---

١ ـ لما جلد عمر ابا بكرة حد القذف قال ابو بكرة بعد الفراغ أشهد ان المغيرة زنى فاراد عمر أن يعيد حده فقال علي ان جلدته فارجم المغيره .

٢ ـ ارجم ـ صوابه فارجم .

المسألة الخامسة عشرة[1]

اذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد الى حكم في مسألة، ولم ينتشر بين أهل عصره، لكنه لم يعرف له مخالف، هل يكون إجماعاً ؟

اختلفوا فيه، والاكثر على انه ليس باجماع، وهو المختار .

وذلك لانه انما يتخيل كونه اجماعاً من اهل العصر، اذا علموا بقوله وسكتوا عن الانكار على ما تقدم في المسألة التي قبلها .

واما اذا لم يعلموا به ؛ فيمتنع رضاهم به او سخطهم . ومع ذلك فيحتمل ان لا يكون لهم في تلك المسألة قول، لعدم خطورها ببالهم .

وان كان لهم فيها قول، احتمل ان يكون موافقا للمنقول الينا .

واحتمل ان يكون مخالفاً له ، احتمالا على السواء . ومن لا قول له في نفس الأمر في المسألة، او له قول، لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة، فلا تتحقق منه الموافقة والاجماع . واذا لم يكن ذلك اجماعاً، فهل يكون ما نقل الينا من قول الصحابي حجة متبعة او لا ؟ فسيأتي الكلام فيه فيما بعد (٢) .

١ ـ عقد ابن القيم فصلا في جواز الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية فارجع اليه في الجزء الرابع من كتاب اعلام الموقعين .

٢ ـ سيأتي النوع الثاني من انواع ما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك .

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في انقراض العصر : هل هو شرط في انعقاد الاجماع او لا ؟

فذهب اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة الى انه ليس بشرط .

وذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر بن فورك الى اعتباره شرطاً .

ومن الناس من فصل ، وقال: ان كان قد اتفقوا بأقوالهم او افعالهم اوبهما، لا يكون انقراض العصر شرطاً . وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم ، وسكت الباقون عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم ،فهو شرط وهذا هو المختار .

لكن ، قد احتج القائلون بعدم الاشتراط بمسلكين ضعيفين لا بد من الاشارة اليهما ، ووجه ضعفهما . ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

المسلك الاول : انهم قالوا . وقع الاجماع على كون الاجماع حجة بعد انقراض العصر اذا لم يوجد لهم مخالف ، فالحجة اما ان تكون في نفس الاتفاق، اونفس انقراض العصر ، او مجموع الأمرين .

لا جائز ان يقال بالثاني، والا كان انقراض العصر دون الاتفاق حجة، وهو محال.

ولا جائز ان يقال بالثالث ، والا كان موتهم مؤثراً في جعل اقوالهم حجة ، وهو محال كما في موت النبي عليه السلام . فلم يبق سوى الأول ، وهو ثابت قبل انقراض العصر ، وذلك هو المطلوب .

ولقائل ان يقول : ما المانع أن تكون الحجة في اتفاقهم مشروطاً بعدم المخالف لهم في عصرهم . ولا يخفى ان دعوى إحالة ذلك غير(١) محل النزاع ؛ ولا يلزم من عدم اشتراط عدم مخالفة النبي ؛ عليه السلام ، في صحة الاحتجاج بقوله عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه ، اذ هو تمثيل من غير جامع صحيح .

كيف والفرق حاصل من جهة أن قول النبي مستند الى الوحي على ما قال تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) وقول غيره؛ ليس عن وحي حتى يقع في مقابلة قوله : واما قول غيره فمستند الى الاجتهاد ، وقول المخالف له أيضاً مستند إلى الاجتهاد ، وليس احدهما أولى من الآخر ، فافترقا .

المسلك الثاني : هو ان القول باشتراط انقراض العصر يفضي الى عدم تحقق الاجماع مطلقاً ، مع كونه حجة متبعة . وكل شرط أفضى الى ابطال المشروط المتفق على تحقيقه كان باطلا .

و بيان ذلك ان من اشترط انقراض العصر جوز لمن حدث من التابعين لأهل ذلك العصر . اذا كان من اهل الاجتهاد، مخالفتهم ، وشرط في صحة اجماعهم موافقته لهم ، واذا صار التابعي من اهل الاجماع ، فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعي . والكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا . الى يوم القيامة ومع ذلك ، فلا يكون الاجماع متحققاً في عصر من الاعصار .

ولقائل ان يقول : القائلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم .

فذهب أحمد بن حنبل الى انه لا مدخل للتابعي في اجماع أهل ذلك العصر في احدى الروايتين عنه . مع انه يشترط انقراض العصر . وفائدة اشتراطه لذلك امكان رجوع المجمعين أو بعضهم عما حكموا به أولا . لا لجواز وجود مجتهد آخر . وعلى هذا . فالاشكال يكون مندفعاً . وبتقدير تسليم دخول التابع لهم في اجماعهم . فلا يمتنع ان يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة . واعتبار موافقة من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لاعصر من ادرك عصرهم . وعلى هذا فالاشكال لا يكون متجها .

والمعتمد في ذلك أن يقال : اذا اتفق اجماع أمة عصر(١) من الأعصار على حكم حادثة ، فهم كل الأمة بالنسبة الى تلك المسألة ، وتجب عصمتهم في ذلك عن الخطأ على ما سبق من النصوص في مسأله إثبات كون الاجماع حجة، وذلك غير متوقف على انقراض عصرهم .

هذا فيما اذا اتفقوا على الحكم باقوالهم او افعالهم او بهما .

واما ان حكم واحد بحكم ، وانتشر حكمه فيما بينهم، وسكتوا عن الانكار، وان كان الظاهر الموافقة ، على ما سبق تقريره ؛ فذلك مما لا يمنع اظهار بعضهم

---

١ ــ لعله في عصر

المخالفة في وقت آخر لاحتمال أن يكون في مهلة النظر . وقد ظهر له الدليل عند ذلك . ويدل على ظهور هذا الاحتمال اظهاره للمخالفة . فانه لو كان سكوته عن موافقة ودليل ، لكان الظاهر عدم مخالفته لذلك الدليل . واما ان حدث تابعي مخالف ، مع اصرار الباقين على السكوت ، فالظاهر أنه لا يعتد بمخالفته في مقابلة الاجماع الظاهر .

احتج المخالفون بالنص والآثار والمعقول :

أما النص فقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، لتكونوا شهداء على الناس)

ووجه الدلالة أنه جعلهم حجة على الناس . ومن جعل اجماعهم مانعاً لهم من الرجوع ، فقد جعلهم حجة على انفسهم .

واما الآثار ، فمنها ما روي عن علي ، عليه السلام ، انه قال اتفق رأيي ورأي عمر على ان لاتباع امهات الأولاد ، والآن فقد رأيت بيعهن ؛ أظهر الخلاف بعد الوفاق ؛ ودليله قول عبيدة السلماني :

رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك . وقول عبيدة دليل سبق الاجماع .

ومنها ان عمر خالف ما كان عليه ابو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسم ، وأقره الصحابة أيضا على ذلك .

ومنها أن عمر حد الشارب ثمانين ، وخالف ما كان ابو بكر والصحابة عليه من الحد أربعين .

وأما المعقول ؛ فمن أربعة أوجه :

الأول أن اجماعهم ربما كان عن اجتهاد وظن ، ولا حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده . والا كان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد ، وهو ممتنع . وذلك ؛ لأن العادة جارية بأن الرأي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون أوضح وأصح .

ويدل عليه قوله تعالى (وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا بادي الرأي) جعلوا بادي الرأي ذما وطعنا . فلا يجوز ان يكون محكما على الرأي الثاني .

الوجه الثاني أنه لو لم تعتبر المخالفة في عصرهم ، لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته ، لأن من بقي بعده كل الأمة . وذلك خلاف الاجماع .

الوجه الثالث أن قول الجماعة لايزيد على قول النبي عليه السلام ، ووفاة النبي شرط في استقرار الحجة فيا يقوله . فاشتراط ذلك في استقرار قول الجماعة أولى.

الوجه الرابع أنه لو لم يشترط انقراض العصر ، وا فبتقدير ان يتذكر واحد منهم أو جماعة منهم او جملتهم ، حديثا عن رسول الله ، على خلاف اجماعهم . فان جاز رجوعهم اليه ، كان الأجماع الأول خطأ . وان لم يجز الرجوع ، كان استمرارهم على الحكم . مع ظهور دليل يناقضه ، وهو ايضا خطأ ؛ ولا مخلص منه الا باشتراط انقراض العصر .

والجواب عن الآية من وجهين :

الأول انه لا يلزم من وصفهم بأنهم شهداء على الناس وحجة على غيرهم امتناع كون اقوالهم حجة على انفسهم ، الا بطريق المفهوم ولا حجة فيه على ما يأتي ، بل ربما كان قبول قولهم على انفسهم أولى من قبوله على غيرهم لعدم التهمة ، وتكون فائدة التخصيص التنبيه بالأدنى على الأعلى . ولهذا ، فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه ، وان كان لا تقبل شهادته على غيره .

الثاني ان المراد بجعلهم شهداء على الناس في يوم القيامة بابلاغ الانبياء اليهم فلا يكون ذلك حجة فيا نحن فيه .

وعن الآثار(١): اما قول علي، فليس فيه ما يدل على اتفاق الأمة . والا قال: أبي ورأي الأمة ، والذي يدل على ذلك انه قد نقل ان جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن عمر ، ومع مخالفته ، فلا اجماع ، وقول السلماني ليس فيه ايضا ما يدل على اتفاق الجماعة على ذلك ؛ لأنه يحتمل انه اراد به رأيك مع رأى الجماعة .

ويحتمل انه اراد به رأيك في زمن الجماعة والفة والطاعة للامام احب الينا من رأيك في زمن الفتنة وتشتيت الكلمة ، نفيا للتهمة عن علي في تطرقها اليه في

---

١ ـ وأيضا الاحتجاج بالآثار المذكورة وامثالها على عدم اشتراط انقراض العصر لايتأتى بالنسبة لمن اشترط انقراض عصر المجمعين من الصحابة مثلا دون اعتبار لرأي من بلغ من تابعيهم رتبة الاجتهاد في عصرهم كالرواية السابق ذكرها عن احمد .

مخالفة الشيخين ، وبتقدير ان يكون علي قد خالف بعد انعقاد الاجماع ، فلعله كان ممن يرى اشتراط انقراض العصر، ولا حجة في قول المجتهد الواحد في محل النزاع.

واما قضية التسوية ؛ فلا نسلم أن عمر خالف فيها بعد الوفاق، فانه روى أنه خالف أبا بكر في ذلك في زمانه ، وقال له : اتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وما له كمن دخل في الاسلام كرها : فقال أبو بكر : انما عملوا لله ، وانما اجرهم علي الله ، وانما الدنيا بلاغ . ولم يرو ان عمر رجع الى قول ابي بكر ، وانما فضل في زمانه وعود الامر اليه (١) ؛ لأنه كان مصرا على المخالفة .

واما حده للشارب ثمانين ؛ فغايته إنه خالف الاجماع السكوتي ، ونحن نقول بجواز ذلك لكونه كان من جملة الساكتين على ما بيناه في المسألة المتقدمة .

وعن الحجة الاولى من المعقول انه ، وان كان مصير كل واحد من المجتهدين الى الحكم عن اجتهاد وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم انما يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد ان لو لم يصر الحكم باجماعهم قطعيا. واما اذا صار قطعيا فيمتنع العود عنه وتركه بالاجتهاد الظني. وهذا بخلاف العود عن الاجتهاد الظني بالاجتهاد الظني.

وعن الثانية انه قد ذهب بعض من نص هذا المذهب الى ابطال مذهب المخالف بموته ، وقال بانعقاد اجماع من بقي .

ومنهم من قال: انما (٢) لم يبطل مذهبه ؛ ولا ينعقد الاجماع بعده ، لان من بعده ليس هم كل الأمة بالنسبة الى هذه المسألة التي خالف فيها الميت ، فان فتواه لا تبطل بموته ، وهو الحق .

وعن الثالثة بالفرق بين النبي عليه السلام ؛ والامة ، أن قوله انما لم يستقر قبل موته لامكان نسخه من الله تعالى ، وهو مرتقب . وذلك انما هو بالوحي القاطع ، ورفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ غير ممتنــع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد .

وعن الرابعة ان ما فرضوه من تذكر الخبر المخالف لاجماعهم فهو فرض محال ، بل الله تعالى يعصم الامة عن الاجماع على خلاف الخبر، وذلك يوجب اما عدم الخبر المخالف ، او ان يعصم الراوي له عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع ، وعلى هذا، يكون الحكم فيما يقال من اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق .

---

١ ـ اي فضل في الاعطية بعد ما آلت الخلافة اليه فميز من له قدم صدق في الاسلام وقامت الدولة عليهم على غيرهم ممن تأخر اسلامهم حتي قويت شوكة المسلمين .
٢ ـ لعله انه .

اتفق الكل على ان الأمة لا تجتمع عن(١) الحكم الا عن مأخذ ومستند يوجب اجماعها خلافا لطائفة شاذة ، فانهم قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند .

وقد احتج النافون لذلك بمسالك :

المسلك الاول انهم قالوا امع فقد الدليل والمستند لا يجب الوصول الى الحق ، اي لا يلزم.

ولقائل ان يقول : متى لا يلزم ذلك ، اذا لم تجمع الامة على الحكم ، او اذا اجمعت ، الأول مسلم . والثاني دعوى محل النزاع ، فانه ما المانع انهم اذا اتفق اجماعهم ، ان يوفقهم الله تعالى للصواب . ضرورة استحالة اجماعهم على الخطأ لما سبق في المسالك السمعية ؛ والكلام انما هو في جواز ذلك لا في وقوعه .

المسلك الثاني أن الصحابة ليسوا بآكد حالا من النبي عليه السلام . ومعلوم انه لا يقول ولا يحكم الا عن وحي على ما نطق به النص . فالامة أولى ان لا تقول الا عن دليل .

ولقائل ان يقول : اذا دل الدليل على امتناع الخطأ على الرسول فيما يقول ؛ وكذلك الأمة . فلو قال الرسول قولا . وحكم بحكم عن غير دليل . لما كان الا حقا ضرورة استحالة الخطأ عليه(٢) . غير انه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى (٣)) .

واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطأ عليهم فيما أجمعوا عليه . ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل (٤) . فافترقا .

---

١ ـ فيه تحريف والصواب على .

٢ ـ قد يخطيء في اجتهاده لكنه لا يقر على خطئه وسيأتي تحقيق ذلك في مسائل الاجتهاد ان شاء الله .

٣ ـ سيأتي بيان انه يجوز له القول بالاجتهاد وان الاستقراء دل على وقوعه منه وليس في ذلك قول عن هوى .

٤ ـ بل دل الدليل على انهم يحرم عليهم القول في الدين بغير مستند . قال تعالى : «ولا تقف ما ليس لك به علم » الى غير ذلك مما في معناه من النصوص فلم يفترقا من هذه الجهة

المسلك الثالث انه لو جاز ان يحكموا من غير مستند ، لجاز ذلك لكل واحد منهم ، فانهم انما يجمعون على الحكم بأن يقول كل واحد به ، ولو جاز ذلك لآحادهم لم يكن للجمع في ذلك مزية على الآحاد .

ولقائل ان يقول : المزية للجمع على الآحاد من وجهين :

الاول ان اجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد من الآحاد (١) .

الثاني ان جواز ذلك للآحاد مشروط بضم قول الباقي اليه ، لا انه جائز من غير ضم ، ولا كذلك قول الجميع ، فانه جائز على الاطلاق (٢) .

المسلك الرابع ان القول في الدين من غير دلالة ولا امارة خطأ ، فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ ، وذلك محال قادح في الاجماع .

ولقائل ان يقول : متى يكون ذلك خطأ اذا لم تجمع الامة عليه ، او اذا اجمعت ؟ الأول مسلم ، والثاني دعوى محل النزاع .

المسلك الخامس ان المقالة اذا لم تستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع ، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به .

ولقائل ان يقول : اما ان يراد بأنه لا يعرف انتسابها الى وضع الشارع انه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي ، او انه لا يعلم كونها مصيبة لحكم الشارع أو معنى آخر .

الأول مسلم ، وهذا هو عين صورة الواقع المختلف فيه .

والثاني دعوى محل ، النزاع ، والثالث فلا بد من تصويره والدلالة عليه (٣) .

---

١ ـ فيه ان الكلام في جواز اقدام الآحاد على قول قد ينتهى الى اجماع لا في حجية الاجماع بعد الوقوع صدفة .

٢ ـ من المحال عادة صدور القول الواحد عنهم معا دون تقديم وتأخير في ابدائه وعلى ذلك يكون كل من أبدى رأيه قبل الأخير مخطئا لعدم استناده الى دليل والاجماع لم يكن تم بعد . وبه يعرف الجواب عن الاعتراض على الرابع .

٣ ـ قد يقال المراد لا يصح نسبتها الى الشرع لانها خرص وتخميل وقول لم يستند الى دليل فلا يصح نسبته للشرع .

المسلك السادس انه لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول المجمعين معنى ، وهو محال ،لان اشتراط الاجتهاد مجمع عليه.

ولقائل ان يقول : الاجتهاد مشترط لاحالة الاجماع ، او حالة الاجماع ؟

الاول مسلم . والثاني دعوى محل النزاع. فان الخصم اذا قال بجواز الاصابة وامتناع الخطأ على الاجماع من غير دليل . كيف يسلم اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة. فهذه جملة ما ظفرت به من مسالك النافين وليس شيء منها موجباً لاستبعاد مقالة المخالف والحكم ببعده عن الصواب .

واما المثبتون فقد احتجوا بمسلكين :

الأول ان الاجماع حجة ، فلو افتقر في جعله حجة الى دليل ، لكان ذلك الدليل هو الحجة في اثبات الحكم المجمع عليه، ولم يكن في اثبات كون الاجماع حجة فائدة وهو باطل من ثلاثة اوجه :

الاول انه امكن ان يقال فائدة كون الاجماع حجة،جواز الأخذ به واسقاط البحث عن ذلك الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل الاتفاق .

الثاني ان ما ذكروه يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل ولم يقولوا به .

الثالث انه ينتقض بقول الرسول ، فانه حجة بالاتفاق مع انه لا يقول ما يقوله الا عن دليل ، وهو ما يوحي به اليه على ما نطق به النص (١) .

المسلك الثاني استدلالهم بالواقع ، وهو انهم قالوا . قد انعقد الأجماع من غير دليل كاجماعهم على أجرة الحمام ؛ وناصب الحباب علي الطريق ، وأجرة الحلاق ، واخذ الخراج ونحوه .

ولقائل ان يقول . لا نسلم وقوع شيء من الأجماعات الا عن دليل .

غايته انه لم ينقل للاكتفاء بالأجماع عنه،واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فالواجب ان يقال انهم ، إن اجمعوا عن غير دليل ، فلا يكون اجماعهم الا حقاً ضرورة استحالة الخطأ عليهم . واما ان يقال انه لا يتصور اجماعهم الا عن دليل او يتصور ، فذلك مما قد ظهر ضعف المأخذ فيه من الجانبين (٢) .

---

١ ـ اي ويكون من تظاهر الأدلة .

٢ ـ سبق للمؤلف في المسألة الثالثه من مسائل الاجماع ص ٢١٨ أنه سلم لخصمه قوله ان الاجماع لا يدله من دليل الا انه لاينحصر في الكتاب والسنة .

القائلون بأنه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس . فجوزه الاكثرون ، لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا .

والقائلون بثبوته اختلفوا .

فمنهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجة تحرم مخالفته ، وهم الاكثرون ومنهم من قال لا تحرم مخالفته ، لان القول بالاجتهاد في ذلك يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه .

وذهبت الشيعة وداود الظاهري وابن جرير الطبري الى المنع من ذلك .

ومن الناس من قال بجواز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي .

والمختار جوازه ووقوعه . وانه حجة تمتنع مخالفته .

أما دليل الجواز العقلي، فهو أنا قد وجدنا الخلق الكثير الزائد على عدد التواتر مجمعين على أحكام باطلة لا تستند الى دليل قطعي ولا دليل ظني ، كما ذكرناه في مسألة تصور انعقاد الاجماع(١) فجواز انعقاد الاجماع عن الدليل الظني الظاهر أولى كيف وأنا لو قدرنا وقوع ذلك لما لزم عنه لذاته محال عقلا(٢) ولا معنى للجائز سوى هذا

وأما دليل الوقوع فهو ان الصحابة أجمعت على امامة أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأي ، حتى قال جماعة منهم رضيه رسول الله لديننا ، أفلا ترضاه لدنيانا ؟

وقال بعضهم « ان تولوها أبا بكر ، تجدوه قويا في أمر الله ضعيفا في بدنه »

وأيضا فانهم اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بطريق الاجتهاد، حتى قال أبو بكر والله لا فرقت بين ما جمع الله ، قال الله اقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة .

واجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه .

وأجمعوا على اراقة الشيرج والدبس السيال ، اذا وقعت فيه فأرة وماتت ، قياسا على فأرة السمن . وعلى تأمير خالد بن الوليد في موضع كانوا فيه باجتهادهم

١ - تقدم مافيه تعليقا ص ١٩٧، ٢٢٤

٢ - للنفاة ان يقولو ان دل ذلك على الجواز عقلا فلا يدل على الجواز عادة

وأجمعوا في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد ، حتى قال علي ، عليه السلام ، إنه اذا شرب سكر واذا سكر هذي ، واذا هذي افترى فأرى أن يقام عليه حد المفترين. وقال عبدالرحمن بن عوف .هذا حد. وأقل الحدود ثمانون .

وأجمعوا أيضا بطريق الاجتهاد على جزاء الصيد ، ومقدار أرش الجناية ؛ ومقدار نفقة القريب وعدالة الائمة والقضاة ، ونحو ذلك .

واذا ثبت الجواز والوقوع ، وجب أن يكون حجة متبعة لما ثبت في مسألة كون الاجماع حجة .

فان قيل : ما ذكرتموه من دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من خمسة اوجهة :

الاول أنه ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس ، وذلك مما يمنع من انعقاد الأجماع مستنداً الى القياس .

الثاني ان القياس آمر ظني . وقوى الناس وأفهامهم مختلفة في ادراك الوقوف عليه ، وذلك مما يحيل اتفاقهم على اثبات الحكم به عادة ، كما يستحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد في وقت واحد ، لاختلاف أمزجتهم .

الثالث ان الاجماع دليل مقطوع به ؛ حتي ان مخالفه يبدع ويفسق ، والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على ضده وذلك مما يمنع اسناد الاجماع اليه .

الرابع ان الاجماع أصل من أصول الادلة ، وهو معصوم عن الخطأ. والقياس فرع وغرضة للخطأ واستناد الاصل وما هو معصوم عن الخطا الى الفرع وما هو عرضة للخطا ؛ ممتنع .

الخامس أن الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد ؛ فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد أو قياس لحرمت المخالفة الجائزة بالاجماع ، وذلك تناقض .

وأما ماذكرتموه من دليل الوقوع ، فلا نسلم أن اجماعهم في جميع صور الاجماع كان عن القياس والاجتهاد ، بل انما كان ذلك عن نصوص ظهرت للمجمعين منها ماظهر لنا ، وذلك كتمسك أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله تعالى :

(أقيموا الصلاة ، وأتوا الزكاة) وباستثناء النبي عليه السلام وهو قوله (الا بحقها) من قوله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله» وكاستدلال الصحابة على تقديم أبي بكر بفعل النبي عليه السلام حيث قالوا « أيكم يطيب نفسا أن يتقدم قدمين قدمها رسول الله » .

ومنها مالم يظهر لنا للاكتفاء بالاجماع عن نقله .

والجواب : عن الوجه الاول أنا لانسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الاول ليصح ماذكروه . ووجود الخلاف بعده في القياس ، غايته المنع من وقوع انعقاد الاجماع على القياس بعد ظهور الخلاف فيه . ولا يمنع من ذلك مطلقا . كيف وهو منقوض بخبر الواحد . فانه مختلف فيه وفي أسباب تزكيته . ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الاجماع بناء عليه .

وعن الثاني إن القياس اذا ظهر وعدم الميل والهوى ، فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه ويكون داعيا الى الحكم به . وان تعذر ذلك في وقت معين لتفاوت أفهامهم وجدهم في النظر والاجتهاد ، فلا يتعذر ذلك في أزمنة متطاولة ، كما لا يتعذر اتفاقهم على العمل بخبر الواحد ، مع أن عدالته مظنونة ، بما يظهر من الامارات الدالة عليها والاسباب الموجبة لتزكيته .

وهذا بخلاف اتفاق الكافة على أكل طعام واحد فان اختلاف أمزجتهم موجب لاختلاف أغراضهم وشهواتهم ، ولا داعي لهم الى الاجتماع عليه ، كما وجـد الداعي لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه .

وعن الثالث من وجهين : الاول أن الامة اذا اتفقت على ثبوت حكم القياس فاجماعهم على ذلك يسبقه إجماعهم علي صحة ذلك القياس ، وبذلك يخرج عن كونه ظنيا . فاذاً استناد الاجماع القطعي انما هو الى قطعي لا الى ظني .

الثاني أن ما ذكروه ينتقض بما وافقوا عليه من انعقاد الاجماع . بناء على خبر الواحد مع كونه ظنياً ، والاجماع المستند اليه قطعي ، فما هو الجواب في صورة الالزام يكون جوابا في محل النزاع .

وعن الرابع أن القياس الذي هو مستند الاجماع ليس هو فرعا للاجماع ، بل لغيره من الكتاب والسنة ، وذلك لا يتحقق معه بناء الاجماع على فرعه .

قولهم ان القياس عرضة للخطأ بخلاف الاجماع ؛ فجوابه ما سبق في جواب الوجه الذي قبله .

وعن الخامس ان الاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاده، كالواحد والاثنين ، دون اجتهاد الامة .

قولهم الامة في الصورة المذكورة انما اجمعت على نصوص .

قلنا وان أمكن التشبث بما اوردوه من النصوص في بعض الصور، فما العذر بما لم يظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة فيما ذكرناه ، ولو كان لهم فيها نص، لما عدلوا عنه الى التصريح بالقياس(١) واذا ثبت جواز انعقاد الاجماع عن القياس وعن غيره من الادلة الظنية، فلو ظهر دليل من الادلة الظنية، ورأينا الامة قد حكمت بمقتضاه، وان غلب على الظن كونه هو المستند، فلا يجب تعينه لجواز أن المستند غيره (٢) لتكثر الأدلة في نفس الامر ، خلافاً لابي عبد الله البصري .

١ قد يقال لم يعدلوا عن النص وانما ضموا اليه دليلا آخر هو القياس كماذكر بعد .

٢ أي غيره معه بدليل ما بعده من التعليل .

المسألة التاسعة عشرة

اذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ، هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ؟

اختلفوا فيه : فذهب الجمهور الى المنع من ذلك ، خلافا لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض أهل الظاهر .

وذلك كما لو قال بعض أهل العصر ان الجارية الثيب اذا وطئها المشتري، ثم وجد بها عيباً ، يمنع الرد ، وقال بعضهم بالرد مع العقر؛ فالقول بالرد مجاناً قول ثالث .

وكذلك لو قال بعضهم الجد يرث جميع المال مع الاخ ؛ وقال بعضهم بالمقاسمة فالقول بانه لا يرث شيئا قول ثالث .

وكذلك اذا قال بعضهم النية معتبرة في جميع الطهارات . وقال البعض النية معتبرة في البعض دون البعض، فالقول بانها لا تعتبر في شيء من الطهارات قول ثالث

وفي معنى هذا مالو قال بعضهم بجواز فسخ النكاح بالعيوب الخمسة، وقال البعض لا يجوز الفسخ بشيء منها. فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث .

وكذلك اذا قال بعضهم في زوج وأبوين أو زوجة وأبوين . للام ثلث الاصل في المسألتين . وقال بعضهم لها ثلث ما يبقي بعد نصيب الزوج والزوجة ، فالقول بان لها ثلث الاصل في احدى المسالتين وثلث ما يبقى في المسألة الاخرى قول ثالث .

احتج الغزالي على امتناع القول الثالث بانه لو جاز القول الثالث فاما أن لا يكون له دليل أو له دليل .

فان كان الاول . فالقول به ممتنع(١) . وان كان الثاني ، يلزم منه نسبته الخطأ الى الامة بنسبتهم الى تضييعه والغفلة عنه(٢)؛ وهو محال، وهو ضعيف . فانه انما يلزم

---

(١) انما امتنع لعدم الدليل .

(٢) انما يلزم تخطئة جميع الامة من قال بجواز احداث قول ثالث مطلقا أما من قال بالتفصيل فيلزمه تخطئة بعض الامة وليس هذا محالا كما سيتبين من الاجوبة عن الاسئلة الواردة على القول بالتفصيل .

من ذلك نسبة الامة الى الخطا ؛ أن لو كان الحق في المسألة معيناً وهو ليس كذلك على ما سيأتي (١) ، واذا كان كل مجتهد مصيباً ، فالتخطئة تكون ممتنعة .

واحتج القاضي عبد الجبار على ذلك بان الامة اذا احتفلت على قــولين ، فقد أجمعت من جهة المعنى على المنع من احداث قول ثالث ، لان كل طــائفة توجب الاخذ بقولها أو بقول مخالفها ، ويحرم الاخذ بغير ذلك ؛ وهو ضعيف أيضا

وذلك لان الخصم انما يسلم ايجاب كل واحدة من الطائفتين الاخذ بقولها أو قول مخالفها بتقدير أن لا يكون اجتهاد الغير قد يفضي الى القول الثالث .

والمختار في ذلك انما هو التفصيل. وهو انه ان كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان ، فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع .

وذلك كما في مسألة الجارية المشتراة ، فانه اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما امتناع الرد والرد مع العقر فالقولان متفقان على امتناع الرد مجانا ؛ فالقول به يكون خرقا للاجماع السابق .

وكذلك في مسألة الجد ؛ فانه اذا اتفقت الامــة على قولين . وهما استقلاله بالميراث ومقاسمته للاخ ، فقد اتفق الفريقان على ان للجد قسطا من المال ، فالقول الحادث انه لا يرث شيئا يكون خرقا للاجماع .

وكذلك في مسألة النية في الطهارة اذا اتفقت الامة فيها على قولين ، وهما اعتبار النية في جميع الطهارات ، وعلى اعتبارها في البعض دون البعض فقد اتفق القولان على اعتبارها في البعض فالقول المحدث النافي لاعتبارها مطلقا يكون خرقا للاجماع السابق .

وأما ان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان، بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه ، فهو جائز اذ ليس فيه خرق الاجماع .

وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات، وقال البعض بنفي اعتبارها في جميع الطهارات ، فالقول الثالث ؛ وهو اعتبارهــا في البعض دون البعض لا يــكون خرقا للاجمــاع . لان خرق الاجماع . انمــا هو القول بما

(١) سيأتي في المسألة الثالثة والرابعة من مسائل الباب الاول في المجتهدين مــع التعليق عليه وبيان ماهو الحق من مذهب المصوبة والمخطئة ان شاء الله .

يخالف ما اتفق عليه أهل الاجماع ، وههنا ليس كذلك ، فان القائل بالنفي في البعض والاثبات في البعض قد وافق في كل صورة مذهب ذي مذهب ، فلم يكن مخالفا للاجماع لا في صورة اعتبار النية ، لكونه موافقا لقول من قال باعتبارها في الكل ، ولا في صورة النفي لكونه موافقا لمن قال بنفي الاعتبار في الكل .

وكذلك لو قال بعضهم بانه لا يقتل المسلم بالذمي ، ولا يصح بيع الغائب ، وقال بعضهم بجواز قتل المسلم بالذمي ، وصحة بيع الغائب ، فمن قال بجواز قتل المسلم بالذمي ، وبنفي صحة بيع الغائب ، أو بالعكس لم يكن خارقا للاجماع من غير خلاف ، وكان ذلك جائزا له ، وعلى هذا يكون الحكم في مسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة (١) .

فان قيل : فمن قال بالاثبات مطلقا لم يقل بالتفصيل . وكذلك من قال بالنفي مطلقا . فالقول بالتفصيل قول لم يقل به قائل .

قلنا : وعدم القائل به مما لا يمنع من القول به ، والا لما جاز أن يحكم في واقعة متجددة بحكم ، اذا لم يكن قد سبق فيها لاحد قول ، وهو خلاف الاجماع .

فان قيل : فكل من القائلين بالنفي والاثبات مطلقا قائل بنفي التفصيل ، فالقول بالتفصيل يكون خرقا للاجماع .

قلنا : لا نسلم ذلك ، فان قول كل واحد منهما بنفي التفصيل اما أن يعرف من صريح مقاله ، اومن قوله بالنفي أو الاثبات مطلقا : الاول ممنوع ، حتى أن كل واحد من الفريقين لو صرح بنفي التفصيل لما ساغ القول بالتفصيل ؛ والثاني غير مستلزم للقول بنفي التفصيل والا لامتنع القول بالتفصيل فيما ذكرناه من مسألة المسلم بالذمي وبيع الغائب ، وهو ممتنع .

فان قيل : القول بالتفصيل فيه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ماذهب اليه ، وتخطئة الفريقين تخطئة للامة ، وذلك محال .

(١) وكذلك يكون الحكم في الصورتين كما سيجيء وضابط ذلك تعدد محل الحكم واختلاف طائفتين في الحكم بالنفي والاثبات مطلقا فلمن جاء بعد من المجتهدين أن يحدث قولا ثالثا بالتفصيل فيوافق طائفة في حكم المحل ويوافق الاخرى في حكم المحل الآخر .

قلنا : المحال انما هو تخطئة الامة فيا اتفقوا عليه ! وأما تخطئة كل بعض فيا لم يتفق عليه لا يكون محالا . وعلى هذا يجوز انقسام الامة الى قسمين ، وكل قسم مخطيء في مسالة لما ذكرناه وان خالف فيه الاكثرون .

(شبه المخالفين)

الاولى ان اختلاف الامة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد ، والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا .

الثانية انهم قالو : أجمعنا على ان الصحابة لو انقرض عصرهم ، وكانوا قد استدلوا في مسألة من المسائل بدليلين ، فانه يجوز للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذلك القول الثالث .

الثالثة انهم قالو: دليل جواز إحداث قول ثالث الوقوع من غير انكار من الامة ، فمن ذلك أن الصحابة اختلفو في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين ، فقال ابن عباس للأم ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة . وقال الباقون للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة وقد أحدث التابعون قولا ثالثا : فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وأبوين دون الزوجة والابوين وقال تابعي آخر بالعكس :

ومن ذلك أن الصحابة اختلفوا في قوله (انت على حرام) على ستة أوجه ، فاحدث مسروق ، وهو من التابعين ، مذهبا سابعا ؛ وهو أنه لا يتعلق بقوله حكم .

والجواب عن الشبهة الاولى أن ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم أو من غيرهم ، الاول مسلم والثاني ممنوع

وعن الثانية بالفرق ، وبيانه من وجهين :

الاول أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صارت اليه الامة من الحكم ، ولا يبطله بخلاف القول الثالث ، على ما حققناه .

---

(١) فيه تحريف في حكاية قول ابن سيرين والصواب فقال ابن سيرين في زوجة وأبوين بقول ابن عباس دون زوج وأبوين .

(٢) انظر خلاف العلماء في قول الرجل لزوجته أنت علي حرام في كتاب اعلام الموقعين .

الثاني أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر ومـع ذلك فان اتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم آخر مخالف له ، فافترقا .

وعن الثالثة : أما مسألة الزوج والزوجة مع الابوين ، فهي من قبيل مالا يرفع ما اتفق عليه الفريقان ، بل قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيما ذهب اليه غـير مخالف للاجماع ، بل هو قائل في كل صورة بمذهب ذي مذهب ؛ كما قررناه . وبتقدير أن يكون رافعا لما اتفق عليه الفريقان فلا يخلو .

إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين ، بل قـول البعض ؛ أو قد استقر عليهما قول جميع الصحابة .

فان كان الاول ؛ فليس فيه مخالفة الأجماع بل مخالفة البعض ، .

وان كان الثاني ؛ فاما أن يكون قد خالفهم في وقت اتفاقهم على القولين : أو بعد ذلك . فان كان الاول فهو من أهل الاجماع ؛ وقد خالفهم حالة اتفاقهم على القولين : فلا يكون بذلك خارقا للاجماع ؛ وان قدر إحداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول ؛ وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه في نفسه . وعلى هذا ، يكون الجواب في مسألة (أنت علي حرام).

المسألة العشرون

اذا استدل أهل العصر في مسألة بدليل ، او تأولوا تأويلا فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل او تأويل آخر ؟

لا يخلو إما ان يكون اهل ذلك العصر قد نصوا على ابطال ذلك الدليل وذلك التأويل ، او على صحته ، او سكتوا عن الامرين .

فان كان الاول ، لم يجز إحداثه لما فيه من تخطئة الامة فيما اجمعوا عليه.

وان كان الثاني جاز احداثه ، إذ لا تخطئة فيه .

وان كان الثالث ، فقد ذهب الجمهور الى جوازه ، ومنع منه الاقلون .

والمختار جوازه ، الا اذا لزم من ذلك القدح فيما اجمع عليه اهل العصر . ودليل ذلك انه اذا لم يلزم منه القدح فيما اجمعوا عليه ، كان ذلك جائزاً كما لو لم يسبقه تأويل او دليل آخر .ولهذا فان الناس في كل عصر لم يزالو يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لادلة من تقدم وتاويلاته ، ولم ينكر عليهم احد ، فكان ذلك اجماعاً .

فان قيل ما ذكرتموه معارض بالكتاب والسنة والمعقول .

اما الكتاب ، فقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) والدليل والتأويل الثاني ليس هو سبيل المؤمنين .

وايضاً قوله تعالى (كنتم خير امة اخرجت للناس ؛ تامرون بالمعروف) دل على انهم يامرون بكل معروف ، لانه ذكر المعروف بالالف واللام المستغرقة للجنس ، ولو كان الدليل والتاويل الثاني معروفاً لامروا به ؛ وحيث لم يامروا به لم يكن معروفاً فكان منكراً .

واما السنة ، فقوله عليه (امتي لا تجتمع على الخطا) وقد ذهبوا عن الدليل والتاويل الثاني ، فلا يكون ذهابهم عنه خطا . ولو كان دليلا صحيحاً ،او تاويلا صحيحاً ، لكان الذهاب عنه خطأ ؛ وهو محال .

واما المعقول ، فهو انه (١) جاز ان يذهب على اهل العصر الاول الدليل الثاني ، لجاز ان يوحي الله تعالى الى النبي ، عليه السلام ، بدليلين على حكم واحد، والنبي عليه السلام ، يشرع الحكم لاحد الدليلين ، ويذهب عن الآخر وهو ممتنع .

والجواب عن الآية الاولى ان الذم فيها ؛ اما ان يكون على ترك العمل بما اتفقوا عليه من اثبات او نفي ، وإما بسلوك ما لم يتعرضوا له بنفي ولا اثبات الاول مسلم ، غير انه لا تحقق له فيما نحن فيه فان المحدث للدليل و التأويل الثاني غير تارك لدليل اهل العصر الاول ، ولا لتاويلهم ؛ بل غايته ضم دليل الى دليل وتأويل الى تأويل ، ولا هو تارك لما نهوا عنه من الدليل و التأويل الثاني اذ الكلام فيما اذا لم يكن قد نهو عنه، والثاني مما لا سبيل الى حمل الآية عليه . لما فيه من الحاق الذم بما لا تعرض فيه لأبطال الاجماع لا بنفي ولا اثبات .

وعن الآية الثانية انها مشتركة الدلالة ، وذلك لان قوله (ولنهون عن المنكر) يقتضي كونهم ناهين عن كل منكر لما ذكروه من لام الاستغراق. ولو كان الدليل والتأويل الثانى منكراً ؛ لنهوا عنه ، ولم ينهوا عنه فلا يكون منكراً.

وعن السنة ان ذهابهم عن الدليل والتاويل الثاني مع صحته انما يكون خطأ، ان لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتأويلهم .

وعن المعقول انه قياس من غير جامع صحيح . فلا يقبل .

كيف وانه لا يخلو اما ان يكون مع تعريفه (٢) الحكم الواحد بدليلين قد كلف اثبات الحكم بهما او باحدهما ، فان كان الثاني فلا مانع من اثباته للحكم باحدهما دون الآخر ، وان كان الاول فلا يلزم من امتناع اثباته للحكم باحد الدليلين مع تكليفه اثبات الحكم بهما امتناع اثبات الأمة للحكم بأحد الدليلين دون الآخر إلا ان يكونوا قد كلفوا بذلك ، وهو غير مسلم .

---

(١) فيه سقط والتقدير لو جاز .

(٢) مع تعريفه-فيه تحريف والصواب مع عدم تعريفه كما يرشد الى ذلك الدليل العقلي والجواب عنه .

إذا اختلف اهل عصر من الاعصار في مسألة من المسائل على قولين ، واستقر خلافهم في ذلك ، ولم يوجد له نكير . فهل يتصور انعقاد اجماع من بعدهم على احد القولين ، بحيث يمتنع على المجتهد المصير الى القول الآخر ، ام لا ؟

ذهب ابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي ، واحمد بن حنبل، وابو الحسن الاشعري ، وامام الحرمين ، والغزالى و جماعة من الاصوليين الى امتناعه .

وذهب المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة الى جوازه .

والأول هو المختار ، وذلك لان الأمة اذا اختلفت على القولين ، واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والإجتهاد ، فقد انعقد اجماعهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد ، وهم معصومون من الخطأ فيما اجمعو عليه ، على ما سبق من الادلة السمعية . فلو اجمع من بعدهم على احد القولين على وجه يمتنع على المجتهد المصير الى القول الآخر ، مع ان الأمة في العصر لاول مجمعة على جواز الاخذ به«١»ففيه تخطئة اهل العصر الاول فيما ذهبوا اليه . ويستحيل ان يكون الحق في جواز الاخذ بذلك القول والمنع من الأخذ به معاً ، فلا بد وان يكون احد الامرين خطأ ، اويلزمه تخطئة احد الاجماعين القاطعين وهو محال ، فثبت ان اجماع التابعين على احد قولي اهل العصر الاول يفضي الى امر ممتنع ، فكان ممتنعاً . لكن ليس هذا للامتناع عقلياً ، بل سمعياً .

---

(١) جواب لو محذوف لدلالة قوله ففيه الى آخره عليه والتقدير لافضى الى أمر ممتنع لانه يلزم منه تخطئة احد الاجماعين ان اعتبرنا احدهما وذلك محال لدلالة الادلة السمعية على عصمة الامة في اجماعها ، والجمع بين النقيضين ان اعتبرنا الاجماعين وأوجبنا العمل بهما . وهو محال بالضرورة وبذلك يتبين ما في العبارة من الاضطراب .

وبعد هذا فالملازمة ممنوعة فانهم انما أجمعوا على تسويغ العمل بكل من القولين استنادا الى القاعدة الكلية وهى ان كل مجتهد يجب عليه ان يعمل باجتهاده لكونه صوابا في نظره ولو كان خطأ في نظر مخالفه او في الواقع حتى لو تغير اجتهاده فرأى رأي مخالفه لوجب عليه ان يعمل بالآخر من قوليه دون الاول .

فان قيل اتفاق اهل العصر على قولين «١» لا يلزم منه اتفاقهم على تجويز الأخذ بكل واحد منهما ، لأن أحد القولين لا بد وان يكون خطأ لقوله عليه السلام « اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله أجر . وان اصاب فله أجران » وأجماع الأمة على تجويز الأخذ بالخطأ خطأ . «٢» وان سلمنا اجماعهم على ذلك ولكن ما للمانع ان يقال بان اهل العصر الأول انما اتفقوا على تسويغ الاجتهاد والأخذ بكل واحد من القولين بشرط ان لا يظهر اجماع كاتفاقهم على ان فرض العادم للماء هو التيمم مشروطا بعدم الماء . فاذ وجد الماء : زال حكم ذلك الاجماع .

سلمنا ان اجماعهم على ذلك غير مشروط ولكن اجماعهم على ذلك يدل على جواز الأخذ باحد القولين . فاذا اجمع اهل العصر الثاني على احد القولين . فاجماعهم عليه موافق لا جماع اهل العصر لأول على جواز الأخذ به الا انه «٣» مخالف لاجماعهم وما يكون موافقا للاجماع لا يكون ممتنعاً سمعا .

سلمنا دلالة على ماذكرتموه على الاقناع لكنه معارض بما يدل على جوازه . وبيانه بالوقوع وذلك ان الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله ﷺ في بيت عائشة بعد اختلافهم في موضع دفنه . واتفقوا على امامة ابي بكر بعد اختلافهم فيمن يكون اماما . اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بعد اختلافهم في ذلك واتفق التابعون على منع بيع امهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة في ذلك . ولو كان الاتفاق بعد الخلاف ممتنعاً . لما كان ذلك واقعاً .

والجواب عن السؤال الأول : لا نسلم ان احد القولين لابد وان يكون خطأ بل كل مجتهد في مسائل الاجتهاد مصيب على ما يأتي تحقيقه . «٤»

وما ذكروه من الخبر فسيأتي تأويله كيف وانه يجب اعتقاد الأصابة نظراً الى اجماع الأمة على جواز الاخذ بكل واحد من اقوال المجتهدين . ولولم يكن صوابا

(١) لو قال اختلاف أهل العصر على قولين الخ لكان موافقا للواقع ، فان كل طائفة تخطيء الاخرى في قولها . ولكان مناسبا لما ذكر اول المسألة ولم يتناقض مع بقية الفقرة الاولى من الاعتراض

(٢) انظر التعليق ص ٢٥٧

(٣) الا انه فيه تحريف والصواب لا انه

(٤) سيأتي ايضا بيان ان الحق مع المخطئة والرد على تاويل المصوبة للحديث ان شاء الله .

والا كان اجماعهم على تجويز الأخذ بالخطأ «١» . وهو محال .

وعن السؤال الثاني انه لو جوز مثل هذا الأشتراط في اجماعهم على مثل هذا الحكم مع ان الامة اطلقوا ولم يشترطوا اساغ مثل ذلك في كل اجماع ، ولساغ ان تتفق الأمة على قول واحد ومن بعدهم على خلافه . لجواز ان يكو نا جماعهم مشروطـــا بان لا يظهر اجماع مخالف له بل ولجاز للواحد من المجتهدين من بعدهم المخالفة ، لما قيل من الشرط . وهو محال لأن الاجماع منعقد على ان كل من خالف الاجماع المطلق الذي لم يظهر فيه ماذكروه من الشرط فهو مخطيء اثم «٢» وبه ابطال ما صار اليه ابو عبد الله البصري من جواز انعقا الاجماع على خلاف الاجماع السابق :

وعن السؤال الثالث ان اجماع اهل العصر الثاني، لم يكن محا لنفس الاجماعهم على احد القولين ، بل لما يستلزمه من امتناع الأخذ بالقول الآخر «٣»

وعن السئوال الرابع ان الاتفاق فيما ذكروه من مسألة الدفن والامامة وقتال ما نعي الزكاة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم واستمرار كل واحـــد من المجتهدين على الجزم بما ذهب الى. بل أنما كان ذلك الخلاف على طريق المشورة كما جرت به العادة في حالة البحث عما ينبغي ان يعمل بين العقلاء بخلاف ماوقع النزاع فيه

سلمنا انه كان ذلك الاتفاق بعد استقرار الخلاف غير انه اتفاق من المختلفين باعيانهم ومن شرط في الاجماع انقراض عصر المجتهدين ، لم يمنع من رجوعهم او رجوع بعضهم عما اجمعو عليه ، والخلاف معه انما يتصور في المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الأولين ، غير ان الجواب الأول هو المختار . «٤»

---

(١) اجمعوا على تجويز اخذ كل مجتهد باجتهاده لكونه صوابا في نظره وان كان خطأ في نظر مخالفيه بل في الواقع فان الله لايكلف نفسا الا وسعها وبذلك يتبين انهم لم يجمعوا عـــلى جواز العمل بما هو خطأ في الواقع بل بما هو خطأ في نظر بعضهم صواب في نظر مخالفيهم.

(٢) لا نسلم الملازمة لوجود الفارق فان اجماع التابعين على احد قولي الصحابة مثلا لزم منـه تخطئة بعض الامة وبعضها غير معصوم ومـا ذكره المحبب يلزم منه تخطئة كل الامـة اوجواز تخطئتها وهي معصومة. فلا يصلح ماذكر الا للرد على من جوز الاجماع على خلاف اجماع سابق .

(٣) انما جاز لهم العمل به لكونه صوابا في نظرهم فلما تبين خطؤهم بما جـد من الاجماع حرم عليهم العمل به.

(٤) لانه اختار في المسألة ١٦ انه لايشترط في انعقاد الاجماع انقراض العصر على تفصيل

واما مسألة امهات الأولاد وان كان خلاف الصحابة قد استقر واستمر الى انقراض عصرهم فلا نسلم اجماع التابعين قاطبة على امتناع بيعهن فان مذهب علي في جواز بيعهن لم يزل ، بل جميع الشيعة وكل من هو من اهل الحل والعقد على مذهبه قائل به ، والى الآن وهو مذهب الشافعي في احد قوليه

المسألة الثانية والعشرون

اذا اختلف الصحابة او اهل اي عصر كان في المسألة على قولين، فهل يجوز اتفاقهم بعد استقرار خلافهم على احد القولين والمنع من جواز المصير الى القول الآخر .

اختلفوا فيه : فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ،

ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا :

فنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القيـــاس والاجتهاد لا دليلا قاطعا :

ومنهم من منع ذلك مطلقا ولم يجوز انعقاد اجماعهم على احد اقوالهم، وهو المختار.

وذلك لانا بينا أن اتفاق الامة على الحكم ولو في لحظة واحدة . كان ذلك مستند «١» الى دليل ظني او قطعي انه يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفته .

وقد بينا في المسألة المتقدمه أن الامة اذا استقر خلافهم في المسألة على قولين فهو اجماع منهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين . فلو تصور اجماعهم على احد القولين بعد ذلك، لزم منه المحال الذي بيناه في تقرير المسألة التي قبلها. «٢»

وكل ما ورد في المسألة المتقدمة من الاعتراض والانفصال فهو بعينه متوجه ههنا فعليك باعتباره ونقله الى ههنا .

غير أن هذه المسألة تختص بسؤال آخر، وهو ان يقال: اذا اتفق جميع الصحابة أو أهل أي عصر كان ، على حكم، وخالفهم واحد منهم ، فانه لا يمتنع أن يظهر لذلك الواحد ما ظهر لباقي الامة ومع ظهور ذلك له إن منعنـــاه من المصير الى

«١» الصواب نصب مستند لكونه خبر كان .

«٢» لا يلزم منه المحال لما تقدم ص ٢٧٥

مقتضاه ، فقد منعناه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الامة معه وأوجبا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه . وهو محال وان لم نمنعه من العمل به . فقد حصل الوفاق منهم بعد الخلاف ، وهو المطلوب .

قلنا : لو ظهر له ما ظهر للامة فنحن لا نحيل عليه الرجوع اليه ولكنا نقول باستحالة ظهوره عليه لا من جهة العقل ، بل من جهة السمع ؛ وهو ما يفضي اليه من تعارض الاجماعين ، ولزوم الخطأ في أحدهما؛ كما بيناه في المسألة المتقدمة «١» ولا فارق بينهما الا من جهة أن أهل الاجماع في هذه المسألة هم الراجعون باعيانهم عما أجمعوا عليه ، والمخالفون لانفسهم بخلاف المسألة الاولى . وان المخـــالف في المسألة الاولى قد يتوهم أن بعض الأمة «٢» الخائضين في تلك المسألة التي اتفقوا عليها وفي هذه المسألة المجمعون هم كل الامة : ولذلك كان الاشكال في هذه المسألة اعظم منه في الأولى .

وعلى هذا نقول انه اذ اختلف اهل العصر في مسألة على قولين . ثم مات أحد القسمين ، وبقي القسم الآخر فانه لايكون قولهم اجماعا مانعا من الاخذ بالقول الآخر . والوجه في تقريره ما سبق . وان خالف فيه قوم .

المسألة الثالثة والعشرون

هل يمكن وجود خبر أو دليل . ولا معارض له وتشترك الامة في عدم العلم به؟ اختلفوا فيه : فمنهم من جوزه . مصيراً منه الى أنهم غير مكلفين بالعمل «٣» بما لم يظهر لهم ، ولم يبلغهم . فاشتراكهم في عدم العلم لايكون خطأ فان عدم العلم ليس من فعلهم ، وخطأ المكلف من أوصاف فعله .

ومنهم من أحاله ، مصيراً منه الى انهم لو اشتركوا في عدم العلم به . لكان ذلك سبيلا لهم . ولوجب على غيرهم اتباعه وامتنع تحصيل العلم به لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية .

«١» يريد بذلك دليله على ما اختاره في المسألة الحادية والعشرين وقد تقدم تعليقا الجواب عنه

«٢» ان بعض الامة . . الخ في العبارة سقط - والصواب فيها ان يقال ان المجمعين بعض ٠) الخ وعلى ذلك تكون كلمة بعض خبر ان .

«٣» بالعمل صوابه بالعلم بدليل مابعده .

والمختار أنه لا مانع من اشتراكهم في عدم العلم به ، وان كان عملهم موافقة لمقتضاه ، لعدم تكليفهم بمعرفة مالم يبلغهم ولم يظهر لهم . وأما الآية فلا حجة فيها ههنا . لان سبيل كل طائفة ما كان من الافعال المقصودة لهم المتداوله فيما بينهم باتفاق منهم ، على ما هو المتبادر الى الفهم من قول القائل . سبيل فلان كذا . وسبيل فلان كذا . وعدم العلم ليس من فعل الامة فلايكون سبيلا لهم . كيف وانا نعلم أن المقصود من الآية انما هو الحث على متابعة سبيل المـؤمنين ، ولو كان عدم العلم بالدليل سبيلا لهم . لكانت الآية حاثة على متابعته. والشارع لا يحث على الجهل بادلته الشرعية اجماعا . وأما ان كان عملهم على خلافه. فهو محال . لما فيه من اجماع الامة على الخطأ . المنفي بالادلة السمعية .

المسألة الرابعة والعشرون

اختلفوا في تصور ارتداد أمة محمد ، عليه السلام ، في عصر من الاعصار ، نفيا . واثباتاً ولا شك في تصور ذلك عقلا . وانما الخلاف في امتناعه سمعا .

والمختـار امتناعه . لقوله عليه السلام « أمتي لا تجتمع على ضلالة ، أمتي لاتجتمع على الخطأ » الى غير ذلك من الأحاديث السابقة الدالة على عصمة الأمة عن فعل الخطأ والضلال . (١)

فان قيل : حال ارتدادهم ليس هم من أمته ، عليه السلام . فلا تكون الأخبار متناولة لهم :

قلنا : الأخبار دالة على ان أمة محمد لا يصدق عليهم الأتفاق على الخطأ . واذا ارتدت الأمة صدق قول القائل : ان امة محمد قد اتفقت على الردة. والردة من الخطأ وذلك ممتنع .

---

(١) في صحيح مسلم عن انس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله . وفي رواية لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله .

فظاهر هذا الحديث وما اشبهه يعارض عموم الاحاديث التي استدل بها على عصمة الأمة في اجماعها في أي عصر الى ان تقوم الساعة .

ولكن نصوص الشريعة لا تتناقض فيجب الجمع بينها وذلك بتخصيص عموم أحاديث عصمة الامة بالحديث المتقدم ونحوه مما دل على ان الساعة لا تقـوم الا على شرار الخلق وحديث قبض العلم بقبض العلماء ويرشد الى ذلك حديث عبدالله بن عمرو عند الحاكم وفيه ان الله يبعث ريحا لينة عندها تقبض روح كل مؤمن . ثم ليس في ذلك مايدل على ردة الامة .

المسألة الخامسة والعشرون

اختلف العلماء في دية اليهودي : فمنهم من قال انها مثل دية المسلم ومنهم من قال انها على النصف منها . ومنهم من قال انها على الثلث .

فمن حصرها في الثلث كالشافعي رحمة الله عليه اختلفوا فيه فظن بعض الفقهاء أنه متمسك في ذلك بالأجماع ، وليس كذلك، بل الحصر في الثلث مشتمل على وجوب الثلث ، ونفى الزيادة ، فوجوب الثلث مجمع عليه . ولا خلاف فيه . وأما نفي الزيادة فغير مجمع عليه . لوقوع الخلاف فيه بل نفيه عند من نفى انما هو مستند اما الى ظهور دليل في نظره بنفيه ، من وجود ما نع . او فوات شرط . أو عدم المدارك . والاعتماد على استصحاب النفي الأصلي . وليس ذلك من الاجماع في شيء .

المسألة السادسة والعشرون

اختلفوا في ثبوت الأجماع بخبر الواحد . فأجازه جماعة من اصحابنا وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله والحنابلة . وأنكره جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا كالغزالي . مع اتفاق الكل . على أن ما ثبت بخبر الواحـــد لا يكون الا ظنيا في في سنده «١». وان كان قطعيا في متنه .

وحجة من قال بجوازه النص والقياس .

أما النص . فقوله عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر . والله يتولى السرائر) ذكر (الظاهر) بالألف واللام المستغرقة . فدخل فيه الاجماع الثابت بخبر الواحد لكونه ظاهراً ظنيا .

وأما القياس . فهو أن خبر الواحد عن الاجماع مفيد للظن . فكان حجة كخبره عن نص الرسول .

وحجة المانعين من ذلك أن كون «٢» الأجماع المنقول على لسان الآحاد أصل من أصول الفقه · كالقياس . وخبر الواحد عن الرسول وذلك مما لم يرد من الأمة

«١» لا يكون الا ظنيا في سنده أي في ذاته بقطع النظر عن القرائن التي قد تحتف به فيفيد معها العلم

«٢» كلمة كون زائدة والصواب ان الاجماع .

فيه اجماع قاطع يدل على جواز الأحتجاج به . ولا نص قاطع من كتاب أو سنة وما عدا ذلك من الظواهر فغير محتج بهافي الأصول «١» وان احتج بهافي الفروع وبالجملة فالمسألةدائرةعلى اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا بهوعلى عدماشتراطه فمن اشترط القطع . منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الأجماع .

ومن لم يشترط ذلك . كان الاجماع المنقول على لسان الآحاد عنـده حجة والظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين دون المستدل فيها .

المسألة السابعة والعشرون

اختلفوا في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه . فاثبته بعض الفقهاء . وأنكره الباقون . مع اتفاقهم على أن انكار حكم الاجماع الظنى غير موجب للتكفير .

والمختار انما هو التفصيل . وهو أن حكم الاجماع اما ان يكون داخـلا في مفهوم اسم الأسلام كالعبادات الخمس . ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة . أو لا يكون كذلك . كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحوها . فان كان الأول فجاحده كافر . لمزايلة حقيقة الأسلام له وان كان الثاني فلا . «٢»

«١» الواقع ان كلا من الطائفتين يستدل باحاديث الاحاد الصحيحة والتى لا اصل لها واستقراء كتبهم يثبت ذلك كاستدلالهم بخبر اصحابي كالنجوم .. الخ وخبر عليكم بالسواد الاعظم .. الخ وخبر ما رآه المسلمون حسنا .. الخ في مسائل اصول الفقه

«٢» ان اراد الحكم بحل عقد بيع جزئى وصحة عقـد اجارة جزئي من العقود التى هى محل نظر واجتهاد فحكمه بعدم كفرمنكرهاصحيح . وان اراد حل عقدالبيع من حيثهو وصحة عقود الاجارة من حيث هي فحكمه بعدم تفرمنكر ذلك غير صحيح . فان الحكم على هـذا النحو مما علم من النصوص يقينا . وثبت اجماعها .

فيا يكون الاجماع حجة فيه ، وما لا يكون ،
وأن الاجماع في الاديان السالفة كان حجة أم لا ؟

أما الأول فهو أن المجمع عليه لا يخلو اما ان تكون صحة الاجماع متوقفة عليه . أو لا يكون كذلك فان كان الاول فالاحتجاج بالاجماع على ذلك الشيء يكون ممتنعا لتوقف صحة كل واحد منهما على الآخر . وهو دور .

وذلك كالاستدلال على وجود الرب تعالى وصحة رسالة النبي عليه السلام ، من حيث إن صحة الاجماع متوقفة على النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ كما سبق تقريره وصحة النصوص متوقفة على وجود الرب المرسل . وكون محمد رسولا . فاذا توقفت معرفة وجود الرب ورسالة رسوله محمد على صحة الأجماع كان دوراً .

وان كان من القسم الثاني . فالمجمع عليه اما ان يكون من أمور الدين أو الدنيا فان كان من أمور الدين فهو حجة مانعة من المخالفة ان كان قطعيا من غير خلاف القائلين بالأجماع . وسواء كان ذلك المتفق عليه عقليا كرؤية الرب لا في جهة . ونفي الشريك لله تعالى . أو شرعيا كوجوب الصلاة والزكاة ونحوه (١)

(١) لم يرد في النصوص نسبة الجهة الى الله نفيا ولا اثباتا ثم هي كلمة مجملة تحتمل حقا وباطلا فان اثباتها لله يحتمل ان يراد به انه تعالى فوق عباده مستو على عرشه . وهذا حق . ويحتمل ان يراد به انه يحيط به شيء من خلقه . وهذا باطل . ونفيها عن الله يحتمل نفي علوه على خلقه واستوائه على عرشه . وهـذا باطل . ويحتمل تنزيهه عن ان يحيط به شيء من خلقه . وهـذا حق . واذن لا يصح نسبة الجهة الى الله نفيا ولا اثباتا لعدم ورودها ولا حتمالها الحق والباطل .

ثم مقابلة العقلي بالشرعي تشعر بأن رؤية الله وتنزيهه عن الشريك ونحوهما انما ثبت بالدليل العقلي لا بدليل الشرع وهذه طريقة كثير من المتكلمين فانهم يرون أن ادلة النصوص خطـابية لا برهانيه لا تكفى لاثبات القضايا العقليه والمسائل الاصولية . اللهم الا من طريق الخبر كتابا وسنة بعد الاستقرا وبعد ثبوت اصل الشرع بالعقل . وهذا غير صحيح فان نصوص الشرع كما جاءت بالخبر الصادق في القضايا العقلية وغيرها جاءت بتقرير الحق في ذلك بأوضح حجة واقوى برهان =

وأما ان كان المجمع عليه من أمور الدنيا كالاجماع على ما يتفق من الآراء في الحرب وترتيب الجيوش وتدبير أمور الرعية . فقد اختلف فيه قول القــاضى عبد الجبار بالنفي والأثبات : فقال تارة بامتناع مخالفته . وتارة بالجواز . وتابعه على كل واحد من القولين جماعة .

والمختار إنما هو المنع من المخالفة . وانه حجة لازمة . لأن العمومات الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ ووجوب اتباعهم فيا أجمعوا عليه عامة في كل ما اجمعوا عليه .

وأما ان الأجماع في الأديان السالفة كان حجة أم لا . فقد اختلف فيه الاصوليون والحق في ذلك أن اثبات ذلك أو نفيه مع الاستغناء عنه لم يدل عليه عقل ولا نقل فالحكم بنفيه أو اثباته متعذر .

وهذا آخر الكلام في الأجماع .

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثانى .

وأوله الأصل الرابع فيا يشترك فيه الكتاب والسنة والأجماع .

والله الموفق والمعين م؟

بــلكنها لم تجىء على اسلوب الصناعــة المنطقية المتكلفة بل على اسلوب من نزل القرآن بلغتهم أفصح عبارة وأعلى بيان واقرب طريق الى الفهم وايسره لأخذ الاحكام. ومن تتبع ادلة القرآن في اثبات التوحيد والرسالة والبعث وغير ذلك من أصول التشريع واستقرأ السنة في ذلك تبين له خطأ أولئك الذين وصموا ربهم وكتابه ونبيه وسنته بما لا يصدر الامن عدو للمسلمين يريد الكيد لهم في اصول دينهم ومصادر تشريعهم ليردهم بذلك الى ما يزعمه اصولا عقلية وغالبها شكوك ومحارات وان كان فيها شيء من الأدلة الحقــة فقد جاء به الشرع ، فاللهم اهدنا بكتابك وسنة نبيك من موارد الوهم ومزالق الضلال . وصلى الله على محمد وسلم،،

فهرس الجزء الأول

رقم الصفحة	الموضوع	رقم الصفحة	الموضوع